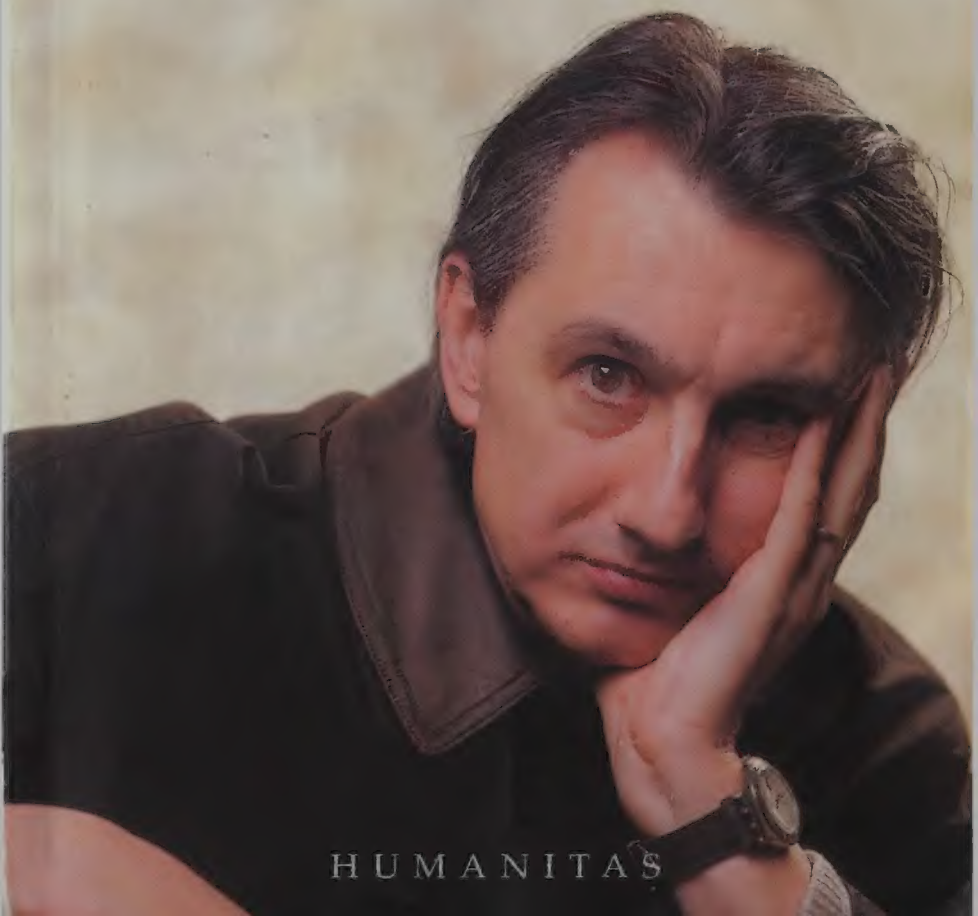
H.-R. PATAPIEVICI

DISCERNĂMÂNTUL MODERNIZĂRII

7

CONFERINȚE
DESPRE SITUAȚIA DE FAPT



HUMANITAS

H.-R. Patapievici — născut la 18 martie 1957 (București). Studii de fizică, cercetător științific (1986–1994), asistent universitar (1990–1994), director de studii (1994–1996), cercetător privat în istoria ideilor. Cursuri invitate, școli de vară, conferințe. Realizator TV („Idei în libertate", din 2002 — Premiul CNA pentru cea mai bună emisiune culturală a anului 2003). Director ID — *Idei în Dialog*. Membru GDS. Membru fondator al Grupului de Cercetare a Fundamentelor Modernității Europene. Membru de onoare al Institutului Ludwig von Mises — România.

Debut în presă 1992 (*Contrapunct*). Colaborări la *22*, *LA&I*, *Dilema*, *Orizont*, *Vatra*, *Secolul 20*. Rubrici permanente la *22* (1993–2003), *LA&I* (2003–2004) și *Dilema Veche* (din 2004).

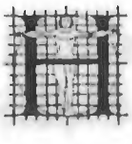
Cărți publicate: *Cerul văzut prin lentilă* (Premiul pentru eseu al editurii Nemira, 1993; Premiul de debut al Uniunii Scriitorilor, 1995), Nemira, 1995; 1996; 1998; Polirom, 2002, 2003, 2004. *Zbor în bătaia săgeții*, Humanitas, 1995; 1996; 1997; 1998; 2002; traducere engleză: *Flying against the Arrow*, CEU Press, 2002. *Politice*, Humanitas, 1996; 1997; 1998; 2002. *Omul recent* (Premiul Uniunii Scriitorilor; Premiul revistei *Cuvântul*; Premiul AER pentru eseu), Humanitas, 2001; 2002; 2003; 2004. *Ochii Beatricei*, Humanitas, 2004.

Traduceri (în colaborare): David Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Humanitas, 1995.

H.-R. PATAPIEVICI

DISCERNĂMÂNTUL MODERNIZĂRII

7 CONFERINȚE DESPRE SITUAȚIA DE FAPT



HUMANITAS

BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRĂGOMIRESCU MARDARE

Foto copertă
RĂZVAN VOICULESCU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PATAPIEVICI, HORIA-ROMAN
Discernământul modernizării: 7 conferințe despre situația de fapt /
H.-R. Patapievici.– Ed. a 2-a – București: Humanitas, 2005
ISBN 973-50-0940-4

94(498)

© HUMANITAS, 2004

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/224 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0940-4

7 CONFERINȚE DESPRE SITUAȚIA DE FAPT

În 1995, după publicarea *Cerului* și a *Zborului*, am vrut să-mi cunosc cititorii. M-am întâlnit cu ei la lansări, în discuții informale, la autografe, luând parte la tot felul de evenimente. Am descoperit, cunoscându-i, o altă Românie decât cea politică (detestabilă), economică (mizerabilă), instituțională (irespirabilă) — de care ne-am cam săturat cu toții. Descoperindu-mi cititorii, mi-am redescoperit țara. Am descoperit o Românie decentă, vie, generoasă, cultă, plină de un farmec pe care, în izolarea mea, îl atribuiam mai degrabă Occidentului, decât țării mele. Descoperisem urmele unui continent scufundat, ignorat, marginalizat — un soi de *societate civilă* a culturii, alcătuită din oameni foarte diverși, uneori incompatibili, care au în comun un lucru simplu și, în timpurile din urmă, din ce în ce mai rar: pasiunea dezinteresată pentru cultură. Sună banal, și așa și trebuie să fie, dacă îi acordăm culturii firescul ei. Acești oameni nu vin dintr-o profesiune anume: provin din toate. Sunt medici, ingineri, economiști, avocați, profesori, șoferi, tehnicieni, informaticieni, studenți, elevi — oameni de calificări diverse, contradictorii, spectaculoase, oarecari. Împărtășesc unii cu alții dezinteresul față de statutul social al pasiunii lor. Când iubesc literatura, acești oameni nu o fac pentru că ar dori să ajungă și ei scriitori: o iubesc pentru ea însăși, dezinteresân-

du-se de tot ce ar putea deveni *ei*, prin ea. Impuritatea dorinței de a câștiga ceva (un statut, o carieră, un succes) nu este a lor. Pe toți, indiferent cât de talentați, de speciali, de banali ori de informați ar fi, îi unește interesul viu pentru faptul de cultură, pentru ideile generale, pentru frumosul sufletesc, pentru ceea ce Aristotel numea, cu aplicare la scopul omului în cetate, v i a ț a b u n ă . Pentru acest tip de public au fost concepute, de-a lungul anilor, conferințele pe care le-am adunat între copertele acestui volum. Ele dezvoltă temele care nu încetează să mă obsedeze, de când am înțeles că nu numai oamenii, ci și comunitățile și culturile și chiar și módelele au datoria să dea dovadă de inteligență — titlurile sunt îndeajuns de elocvente. Unele conferințe au fost ținute, în forme diferite, de mai multe ori. Rostite și regândite, argumentul lor s-a rafinat și, uneori, s-a modificat semnificativ. Rezultatul publicat acum este adesea o combinație a mai multor transcrieri. Stilistic, nu au toate, și nu peste tot, pecetea comunicării orale — deoarece părțile ininteligibile ori prost imprimate au fost refăcute scriind, nu vorbind. Am renunțat la toate formulele directe de adresare și la elementele de dialog care, uneori, se înfiripă în timpul conferinței. Am recurs la redactări ulterioare pentru a clarifica impreciziunile care în prezența auditoriului s-au putut resorbi prin gestică ori expresivitate. Alteori le-am lăsat, deoarece spuneau mai mult. De aici, poate, în unele locuri, o anumită ezitare a frazei, între retorici adverse. Imprimate, transcrise și rescrise, conferințele orale au devenit deci texte scrise, rămânând prin aceste prefaceri incomplete să fie marcate de o stilistică amfibie și să urmeze logici retorice poate insuficient aduse din condei. Pentru toate aceste imperfecțiuni, cer îngăduința cititorului meu.

Dedic acest volum de conferințe publicului general cultivat, acestei veritabile *societăți civile* a culturii, alcătuită din oameni care nu așteaptă de la cultură nici carieră, nici succes, nici putere — ci acea viață bună, în care anticii vedeau adevărata răsplată a înțelepciunii.

Mulțumiri

Trei oameni merită întreaga mea gratitudine pentru realizarea acestui volum. Gabriel Liiceanu, care i-a precipitat cu ajutorul a mii de presiuni prietenești alcătuirea și apariția. Mircea Mihăieș, fără de care nu aș fi conferențiat niciodată la Timișoara, unde, de-a lungul anilor, mi-am prezentat întâia oară în mod public ideile care mă frământă. Deloc în ultimul rând, țin să-i mulțumesc Ancăi Dumitru, care a făcut dintr-o masă informă de litere un volum digerabil.

DESPRE RĂNILE NEVINDECATE

Majoritatea istoriilor tradiționale încep prost și se sfârșesc bine. Cu siguranță că fiecare dintre dumneavoastră a remarcat această regulă. Ea nu este un capriciu. În trecut se considera că, pentru a merita să fie povestită, o istorie trebuie să ne învețe ceva. Lecția unei povestiri nu putea fi negativă și nici descurajantă. Din acest motiv, tradiția a păstrat numai istoriile edificatoare, cele care, prin intermediul suferințelor și dezastrelor, ne învață ceva. Ce *anume* ne învață? Ne învață acest fapt simplu și capital: că sensul tuturor suferințelor constă în depășirea lor. Pentru povestirile tradiționale, istoria era ca un învățător: el istorisea dezastrele trecutului pentru a ne instrui asupra împăcărilor pe care le-ar putea aduce viitorul, dacă înțelegem, din povestire, *ceva*. Încă o dată întreb: *Ce* anume? Cred că lucrul esențial pe care ni-l spune *orice* istorisire tradițională este acesta: există o logică a istoriei, iar această logică constă în faptul că suferința poate fi depășită și că omul se poate reconcilia cu lumea și cu semenii săi. Cum anume pot fi obținute reconcilierea cu lumea și depășirea suferințelor depinde de fiecare caz în parte: nu există soluție universală la ceea ce unii filozofi ai religiilor au numit „ieșirea din teroarea istoriei". Ni se spune doar că, de fiecare dată, aceste lucruri pot fi obținute, cu ajutorul lui Dumnezeu și al unor străduanii neîntrerupte.

Povestirile moderne nu mai păstrează aceste trăsături. Majoritatea fie încep bine și se sfârșesc prost, fie încep prost și se sfârșesc și mai prost. Față de povestirea tradițională, cea modernă nu mai crede că istoria ne poate învăța ceva bun. După ce Dumnezeu a fost decretat mort în Europa secolului al XIX-lea, istoria a încetat să mai aibă vreo logică în ceea ce privește suferințele omenești individuale. Desigur, filozofilor de după moartea lui Dumnezeu li s-a părut că istoria continuă să aibă un sens: dispariția claselor în dictatura proletariatului, prin exterminarea tuturor celorlalte — pentru comuniști, ori unificarea rasială a omenirii sub arieni, prin exterminarea tuturor celorlalte — pentru naziști. Dar acest sens, cum puteți observa, era unul bazat pe logica colectivelor și făcea complet abstracție de omul individual, de omul lipsit de partid sau de altă calificare colectivă. În istoriile moderne, sensul suferinței individuale s-a pierdut. Asta înseamnă că nimeni nu mai speră, azi, că suferința conduce la ceva bun. În cel mai bun caz, căutăm să o evităm. În cel mai rău, suntem resemnați să o suportăm, sperând că ea va înceta cât încă mai suntem în viață. Pentru istoriile tradiționale, suferința era semnul unei schimbări în bine, plină de dramatism. Pentru noi, modernii, suferința este semnul unei schimbări dramatice în rău. O dată cu moartea lui Dumnezeu, sentimentul că suferința poate fi răscumpărată printr-un bine mai înalt a dispărut aproape cu totul.

Istoria pe care doresc să vi-o povestesc nu este una tradițională. Prin faptul că începe bine și se sfârșește prost, iar resturile ei continuă ambiguu, povestirea mea este una modernă. Ea începe în anul 1890, într-un loc din Europa de Est care acum se numește România. Aș dori să vă vorbesc despre țara mea prin intermediul vieților a doi oameni anonimi, care nu au fost cunoscuți în afara cercului familiei și al cunoștințelor lor; oa-

meni care au participat la evenimentele istoriei mai mult ca victime, decât ca autori ai ei. Acești oameni au fost bunicii mei.

Bunicul meu matern s-a născut într-o regiune din sud-vestul României, numită Oltenia. Pe atunci, România era un regat condus, din rațiuni politice, de o familie înrudită cu casa domnitoare germană. Bunicul meu matern se trăgea dintr-o familie pur țărănească. Nu știu dacă dumneavoastră aveți o reprezentare exactă a ceea ce înseamnă să fii țăran și să aparții unei civilizații țărănești. A fi țăran este aproape contrariul lui a fi modern. Omul modern este istoric, activ, tehnologic, economic, politic, artificial. Țăranul este anistoric, jumătate de an lucrează din greu câmpul, iar cealaltă jumătate duce o viață preponderent contemplativă, ignoră tehnologia și nu cunoaște decât meșteșuguri de casă, practică economia de troc, ignoră politica și trăiește cu natura într-o armonie pe care o mai cunosc azi numai popoarele primitive. Țăranii din care se trage această parte a familiei mele au trăit, aproximativ până la data nașterii bunicului meu, într-o lume pe care astăzi o mai găsiți, descrisă, numai în cărțile etnologilor. Vă veți întreba: Cum putea trăi o civilizație țărănească anistorică într-o lume istorică? Statul în care se afla satul bunicilor mei, regatul României, era un stat în plină modernizare, încă de la mijlocul secolului trecut. Prin urmare, era un stat aflat în plin dinamism istoric, care era incompatibil cu nemișcarea anistorică a civilizației țărănești. Situația care caracteriza România secolului al XIX-lea era următoarea: 80% din populația țării trăia la sate, în cadrul civilizației țărănești anistorice, în timp ce 20% din populație trăia la oraș, formând societatea civilă a statului liberal modern. Altfel spus, în România existau două tipuri sociale complet diferite: tipul anistoric și imobil al țăranului, care forma majoritatea populației; și tipul istoric și dinamic al cetățeanului modern,

care reprezenta numai o cincime din populația țării. Deosebirea cea mai importantă dintre cele două tipuri sociale era de vârstă istorică. Tipul istoric și dinamic al cetățeanului modern trăia la vârsta istorică a evenimentelor care erau atunci contemporane cu el în Europa. Dimpotrivă, tipul anistoric și imobil al țăranului trăia într-un timp nemișcat de la începuturile istoriei sale, care era locală și nu avea nici o legătură cu istoria universală. Când spun că nu avea nici o legătură, firește, exagerez. O anumită legătură exista, și aceasta era dată, pe timp de pace, de impozite și alte servicii față de stat, iar pe timp de război, de participarea la luptă. Datorită înrolării în armată, pe toată durata războaielor tipul țăranului se afla antrenat în aceeași mișcare istorică ca și tipul omului modern. Spre exemplu, atunci când a avut loc războiul prin care România și-a câștigat independența față de Imperiul otoman, în 1877, tatăl bunicului meu a participat la lupte. O dată terminate luptele, este evident că tatăl bunicului meu s-a întors acasă îmbogățit cu o experiență pe care semenii săi, țărani rămași pe loc, nu o putuseră dobândi. Prin acest proces lent, cu trecerea generațiilor, civilizația țărănească se impregna de valorile și stilurile de viață ale statului modern. În mod lent, treptat și organic, civilizația țărănească era atrasă și convertită la valorile modernității. Tatăl bunicului meu și-a părăsit satul *numai* pentru a participa la războiul de independență. Însă s-a întors atât de impresionat de civilizația modernă, încât și-a dat fiul la școală, ceea ce nu intra în vederile unui țăran obișnuit. Bunicul meu, deși a continuat să trăiască la sat ca un țăran, și-a dat toți cei șase copii la școală și, deoarece era mai bine pregătit și mai ingenios decât semenii săi rămași doar țărani, a fost mult mai înstărit decât tatăl lui, cel care avusese ideea să îl dea la școală. Generația de țărani a bunicului meu a văzut satul românesc schimbându-se în totalitate. Ma-

rea schimbare a început cu primul război mondial. Bunicul a participat la el, ca soldat, din prima zi până la demobilizarea generală. După război, toți țăranii veterani au fost împroprietăriți. Atunci când primul stat liberal a fost fundat în România, prin votarea unei constituții moderne, în 1866, proiectul său explicit fusese acela de a transforma poporul de țărani într-o națiune de cetățeni. Deoarece România era o țară formată în majoritatea ei zdrobitoare din țărani, modernizarea echivala cu transformarea civilizației țărănești tradiționale într-o societate civilă modernă. Viața activă a bunicului meu se suprapune perfect cu această profundă transformare. Între 1920 și 1941, anul când România a fost atrasă în cel de-al doilea război mondial, principalul efort al statului liberal a constat din modernizarea straturilor celor mai profunde ale societății. Bunicul meu nu s-a mai mulțumit să fie țăran în înțelesul restrâns de „muncitor agricol". După demobilizare s-a înscris la o școală de tehnicieni de drumuri și poduri, folosind un ajutor de la stat pentru țăranii săraci. A devenit, după absolvire, funcționar de stat, cu un venit permanent. Astfel și-a putut cumpăra pământ, pe care l-a muncit la început singur, apoi cu familia sa, care creștea de la an la an, în cele din urmă cu oameni pe care îi angaja cu ziua. Cu veniturile astfel câștigate a făcut două lucruri: și-a construit o casă, care mai există și azi; și i-a dat la oraș la școală pe toți cei șase copii ai lui. Trei dintre ei au făcut facultate, ceilalți au urmat diferite școli de meserii. Când a împlinit 50 de ani, bunicul meu matern putea foarte bine ilustra tipul unui țăran modern de succes. Fusese sărac când a plecat la război, în 1916. În 1940, nu mai era. Nu avea nici un rost, pe atunci; acum avea în supraveghere drumurile și podurile dintr-un district întreg. Lumea îl respecta, avea în casă cărți, pe care le citea când avea timp liber. Copiii urmau școli la oraș. Uneori lua șareta și pleca în vizită. Ca nici un țăran de

până la el, bunicul meu începuse să circule, să fie interesat de lumea care nu semăna cu lumea strămoșilor săi. Nu mai era nici imobil, nici anistoric — ca toți țăranii de până la el. Era abonat la ziare și făcea politică, politica Partidului Național Țărănesc. Cine știe, poate că, dacă timpul ar fi avut răbdare cu el, după 60 de ani ar fi candidat la alegerile locale și, deștept și respectat cum era, s-ar fi ales în administrația locală pe listele partidului pentru care vota de când, la terminarea primului război mondial, primise dreptul de a vota. Totul se schimbase în jurul lui, față de felul în care fuseseră lucrurile pentru tatăl lui, cel care, întors din războiul de la 1877, avusese gândul că băieții lui *trebuie* să facă școală. Într-o generație, procesul de modernizare al României făcuse din bunicul meu matern, dintr-un țăran sărac, un membru respectat al societății civile pe care statul liberal o crease într-o Românie care, cu numai 50 de ani înainte, fusese nu doar o țară înapoiată, cum avea să rămână încă mult timp, ci și, cu tot specificul și amendamentele de rigoare, una de tip feudal.

La celălalt capăt al țării, în nord, într-o veche provincie românească numită Bucovina, s-a născut, puțin înainte de 1890, bunicul meu patern. Ținutul Bucovinei a fost anexat, în 1775, de Imperiul Austriac, în urma uneia din multele păci încheiate între cele trei imperii care își disputau pe atunci Europa de Est: cel austriac, cel turc și cel rus. Apartenența la un mare imperiu civilizat a făcut din Bucovina o regiune supusă modernizării mai de timpuriu și mai temeinic decât alte zone ale României. Când a fost reintegrată României, în 1918, Bucovina era mult mai bine și mai profund modernizată. Într-un sens, era o regiune mai bine crescută, mai civilizată. Deși mediul natural al familiei bunicului meu patern era tot satul, ca și pentru bunicul meu matern, societatea țărănească din ținutul Bucovinei era departe de a fi una tradițională. Legăturile cu orașul erau nu

numai frecvente, ci și adânci. Amprenta civilizației Imperiului Austriac era foarte vizibilă. Majoritatea sătenilor știa carte, încetase de mult să mai poarte costumele tradiționale, care erau meșteșugite în cadrul economiei familiale, iar bunicul meu patern a fost dat la școală nu pentru că familia lui era mai luminată, ci pentru că, în acele locuri, toată lumea făcea așa. Sub raport etnic, deosebirile față de satul familiei mele materne erau încă mai izbitoare. Dacă satul meu matern era pur sub raport etnic, datorită îndelungatei sale izolări de lumea din afară, satul meu patern era extrem de variat. Trăiau în el, fără bariere de netrecut, români, ucraineni, ruteni, evrei, polonezi, austrieci, germani și ruși; tot acest amestec etnic uimitor trăind sub administrație chezaro-crăiască, depinzând direct de coroana Habsburgică. Nici o familie nu se putea lăuda că are sânge neamestecat, căsătoriile mixte fiind nu excepția, ci regula. Probabil, bunica mea era o polono-ucraineancă, în timp ce tatăl meu era un româno-austriac. Exact nu știu. Din povestiri de familie, știu că viața acolo era veselă, variată și plină de neprevăzut. Veneau trupe de teatru din Imperiu, cântăreții de operă din Viena puteau fi văzuți cântând la numai 7 kilometri distanță de satul bunicului meu patern, se desfăceau aici produsele industriale ale Europei Centrale, aerul pe care oamenii îl respirau pe ulițe era cel al provinciei imperiale. Nu exista o singură limbă de comunicare: deși limba oficială era germana, oamenii se înțelegeau între ei în ucraineană, română, idiș, rusă, polonă. Era, dacă se poate imagina așa ceva, un sat nu tradițional, ci cosmopolit. Când a izbucnit primul război mondial, bunicul meu patern a fost înrolat ca gradat în armata austriacă, deoarece absolvise deja școala de învățători și se pregătea să devină învățător în satul natal. Ca și bunicul meu matern, a făcut tot războiul. Diferența a constat în faptul că bunicul patern a luptat de partea Austriei și Germaniei,

în timp ce bunicul matern de partea Franței și Angliei. Catastrofa istoriei numită război mondial a făcut ca bunicii mei să lupte unul împotriva celuilalt, firește, fără să se cunoască. Amândoi au avut sentimentul că și-au făcut datoria și nici unul dintre ei nu s-a lăsat ispitit de bănuiala că a făcut ceea ce nu trebuia. Amândoi au fost răsplătiți pentru vitejia lor, fiecare cu ce putea prețui mai mult: bunicul matern cu pământ, pentru că pământ era tot ce își putea dori mai mult; bunicul patern cu decorații și cu o scrisoare de la Împăratul, cu semnătura lui Franz Iosef însuși, pentru că veneratia sa pentru monarhia habsburgică era totală. După demobilizare, bunicul și-a primit postul de învățător permanent, dar nu de la administrația austriacă, cum crezuse, ci de la cea românească. Dar numele și l-a ortografiat și sub români tot ca pe vremea Imperiului — Patapiewicz. S-a căsătorit și imediat au urmat copiii: nu șase, cum fac țăranii, ci doar doi, cum fac orășenii. Primul născut a fost tatăl meu, care a învățat în casă, ca limbi materne, trei dintr-o dată: germana, ucraineana și, în ultimul rând, româna. Spre deosebire de bunicul matern, care voia să se îmbogățească, bunicul meu patern voia să trăiască liber, după plac. Era un om volubil, prietenos, căruia îi plăcea să își scoată soția la restaurant, să se îmbrace bine, să mănânce copios și să-și petreacă timpul discutând despre câte în lună și în stele. Obișnuia să oprească oamenii pe stradă pentru a dezbate ultimul discurs din parlament sau cine știe care scandal financiar recent. Datorită temperamentului său deschis și prietenos, era cunoscut multe sate împrejur. Cheltuia toți banii pe care îi câștiga pentru amuzament și pentru educația copiilor. Nu era interesat să afle din cărți mai mult decât știa din viață, deoarece credea în cunoaștere mai puțin decât se încredea în oameni. Nu era omul care să facă carieră. Îl interesa prea puțin averea și, cu toate acestea, fără

să fie bogat, a avut întotdeauna suficient cât să poată trăi pe placul inimii. Cine ar fi crezut că acest om bine dispus și volubil, simpatizat de toată lumea, care era sigur că va muri fericit în patul lui, avea să fie oribil schingiuit și să-și sfârșească zilele într-o închisoare comunistă?

Dacă nu ar fi existat al doilea război mondial și, după război, impunerea comunismului peste întreaga Europă Centrală și de Est, părinții mei nu s-ar fi întâlnit niciodată. Viitorul meu tată ar fi rămas în nordul României, la Cernăuți, și ar fi devenit acolo profesor de fizică și de matematică. Iar viitoarea mea mamă ar fi rămas în sud-vestul României, aproape de satul în care bunicii mei materni ar fi îmbătrânit liniștiți, răsplătiți de roadele eforturilor lor, de care ar fi meritat să se bucure în tihnă. Dar ținutul de baștină al tatălui meu, Bucovina, a fost încorporat la URSS în urma pactului Hitler-Stalin. Într-o noapte, bunicul și bunica s-au sfătuit ce să facă cu băiatul cel mare, adică cu tatăl meu. Au hotărât să-l trimită peste graniță, să se refugieze. Atunci, în 1940, la puțin timp după ce trupele sovietice au ocupat și satul bunicilor mei, tatăl meu a fugit peste graniță, într-o noapte, împreună cu alți tineri. Unii dintre prietenii săi au fost împușcați în acele zile de patrule; alții au fost prinși și deportați. După multe peripeții, viitorul meu tată a ajuns în locul unde războiul o adusese și pe viitoarea mea mamă: București, capitala României. Dacă eu m-am putut naște, este pentru că părinții mei s-au întâlnit. Firește! Dar nu pot să uit nici o clipă că întâlnirea lor a fost posibilă numai și numai pentru că ținutul în care tatăl meu s-a născut a fost rupt de la țara mea și alipit la URSS. Sunt un produs neintenționat al catastrofelor care au ruinat multe dintre țările acelei părți a lumii și, de aceea, simt că am datoria să mărturisesc pentru viitor vina acelor timpuri atroce.

După încheierea războiului, România a rămas sub ocupație sovietică mulți ani la rând. Trupele sovietice au impus în țara mea cea de-a doua mare catastrofă, în ordine, după război: comunismul. Cursul normal al vieții bunicilor mei a fost brutal întrerupt de combinația nefastă dintre declanșarea unui război pe care nu l-au dorit decât câțiva nebuni și încheierea unei păci care consfințea, pentru jumătate din Europa, rămânerea la putere, prin forță, a comunismului. Înainte de aceste catastrofe, bunicii mei nu aveau nimic în comun. Totul îi despărțea: temperament, avere, înclinații, calități, educație, trecut. Instalarea comunismului i-a făcut brusc asemănători: amândoi și-au pierdut viitorul, iar unul dintre ei și viața.

Bunicul din partea mamei a devenit suspect noilor autorități deoarece era avut, deoarece era un lider de opinie al satului și, *last but not least*, deoarece era un om activ și întreprinzător. Când a început colectivizarea, s-a opus. A numit colectivizarea furt organizat de stat. A fost arestat când împlinea 60 de ani, dus cu lanțurile la muncă forțată, în Delta Dunării. Nu a beneficiat niciodată de un proces cinstit, în care să existe o acuzație, un judecător și un avocat. A fost arestat pentru că avea idei personale, avea o conștiință integră și nu accepta să i se fure lucrurile pentru care muncise toată viața. A fost încadrat de funcționarii regimului comunist sub rubrica „chiabur" (kulak) și, potrivit ordinului lui Stalin din anii '30, care spusese despre kulaci că nu merită să trăiască, a fost scos din rândul cetățenilor cu drepturi depline, fiind tratat ca un obiect care poate dispărea fără ca cineva să întrebe despre el unde se află. Imediat după ce bunicul meu matern a fost arestat, copiii lui au fost dați afară din școli, iar cei care lucrau și-au pierdut serviciul. Ideea comunistă era că dușmanii de clasă nu merită să trăiască. Între 1948 și 1964, la o populație de circa 18 milioane, un milion de oameni au tre-

cut prin închisorile comuniste din România. Dintre aceștia, aproape jumătate au fost exterminați. În România, un om din 40 nu s-a mai întors niciodată acasă. Iar unul din 18 a trecut prin pușcărie. Bunicul meu din partea mamei a avut norocul să supraviețuiască. Trecuse de 70 de ani când s-a întors acasă. A trăit până la 84, neîmpăcat. Era aproape neputincios, când m-am căsătorit. Când i-am prezentat-o pe viitoarea mea soție, a cerut să-mi aplec capul spre gura lui, care nu putea să vorbească prea tare, și mi-a spus: „Du-o pe deal, să ne vadă via; nimeni din familia noastră să nu uite ce am avut, pentru că tot ce ni s-a furat trebuie să se întoarcă înapoi la noi; nu uita și n-o lăsa nici pe ea să uite!" Ei bine, eu n-am uitat. Și acum, când vă vorbesc despre bunicul meu iubit, la vorbele lui mă gândesc și mă supun voinței lui de om liber și nesupus.

Pe bunicul din partea tatei nu l-am cunoscut însă niciodată. Nu știu cum arăta. Nu i-am văzut nici măcar vreo fotografie. Îl știu numai din auzite. Din 1940, când a fugit peste granița să scape de ocupantul sovietic, nici tatăl meu nu și-a mai revăzut tatăl. Bunicul a fost arestat imediat după terminarea războiului, în epoca în care Stalin, pe care toți intelectualii occidentali îl adorau, a început să se răfuiască cu populațiile minoritare din proaspăt lărgitul său imperiu. Atunci au fost deportați tătarii și tot atunci românii și germanii din Bucovina și Basarabia au început să fie sistematic persecutați. Deoarece era deschis și lega ușor vorbă cu toată lumea, bunicul meu patern nu era prea bine dotat pentru a supraviețui într-un regim în care serviciile secrete se ocupă cu supravegherea, denunțul și arestarea propriilor cetățeni. Ca și bunicul meu matern, bunicul din partea tatei a fost încarcerat fără a i se aduce în tribunal vreo acuzație. Cum statul comunist este contrariul statului de drept, zeci de milioane de oameni au suferit deportări și trimiteri la muncă forțată în lagă-

re de exterminare fără a putea beneficia de o judecată dreaptă, în fața unui tribunal legal și având dreptul la apărare. De la sora tatei, care a primit permisiunea autorităților sovietice de a-și vizita fratele în România abia după 30 de ani de la despărțirea lor, am aflat că bunicul a fost torturat cu sălbăticie și că moartea i s-a tras de la rănile suferite în timpul torturii. Din om în om, s-a aflat că buna lui dispoziție și temperamentul deschis i-au făcut pe torționarii săi să creadă că nu sunt luați în serios și, ca să-i dovedească că nu glumesc, l-au torturat până l-au ucis. Bunica mea a murit la câteva luni după el, de inimă rea. Casa lor a fost confiscată de autorități, iar în locul bunicilor mei, care fuseseră amândoi învățători, s-a instalat un funcționar de partid. Sora tatei, de frica represaliilor, a încetat să mai vorbească românește: nu doar în public, dar și în casă. Unicul ei copil, o fată, știe la fel de puțin românește, pe cât știu eu ucraineana. Când a terminat facultatea, repartiția ei, datorită unor instrucțiuni secrete privind deznaționalizarea minoritarilor din URSS, trebuia să fie cât mai departe de casă. Alma-Ata a fost locul ales: de acolo nu avea voie să se transfere înapoi, acasă, un număr determinat de ani. Azi, în locurile ei natale, familia mea din partea tatei este complet stinsă. Casa părintească aparține altora. Mormântul bunicului, necunoscut: undeva, într-una din gropile comune care sunt azi descoperite cam peste tot în fosta Uniune Sovietică. Mormântul bunicii, complet ruinat. Sora tatei: moartă. Fiica ei, rătăcită — posesoare a unei identități străine de aceea a părinților și strămoșilor ei.

Istoria nu se sfârșește aici. Mama mea a avut un dosar prost datorită tatălui ei, care fusese chiabur și făcuse pușcărie. Tatăl meu a fost toată viața urmărit de dosarul său, care era prost din două motive: primul, pentru că se refugiase din fața sovieticilor, în 1940, într-o zonă aflată sub ocupație germană — de unde, de altfel, a fost

deportat de autoritățile hitleriste ca provenit dintr-o „familie mixtă"; al doilea, pentru că tatăl său făcuse pușcărie, iar locul său de naștere devenise URSS. Eu, adică fiul lor, am avut dosar prost și nu am putut intra într-un anumit colectiv de cercetare după absolvire, deoarece părinții mei avuseseră dosar prost. Dacă comunismul ar fi rămas și azi peste țările Europei de Est, copilul meu ar fi avut și el un dosar prost, deoarece tații taților tatălui său făcuseră pușcărie, și așa mai departe, la infinit. Păcatul de a nu avea o origine sănătoasă, adică una muncitorească, era la fel de nevindecabil, pentru comuniști, ca și păcatul de a avea sânge evreiesc, pentru naziști.

Despre sălbăticia crimelor comuniste se vorbește azi prea puțin în lume. Poate că aspectul cel mai frapant al posterității comuniste este inocentarea ideologiei și a partidelor care, în numele comunismului, au practicat ceea ce în cazul nazismului a fost denumit „crimă împotriva umanității". Încurajați de indiferența „maselor largi populare", foști comuniști, vechi tovarăși de drum sau oameni de convingere pur și simplu își articulează din ce în ce mai limpede un tip de discurs care fie separă net ideologia marxist-leninistă de practica partidelor care s-au reclamat din ea, fie reabilitează însăși politica partidelor comuniste. În primul caz, realitatea crimelor comuniste este estompată prin afirmarea valorii ideologiei marxist-leniniste, în cel de al doilea, cruzimea regimurilor este justificată prin rezultatele economice și sociale obținute de acestea. Al doilea tip de abordare este, datorită cinismului, cel mai respingător; el seamănă cu afirmația: „E adevărat că Hitler a omorât câțiva oameni, dar el a construit șosele bune, a desființat șomajul și a garantat securitatea socială a muncitorilor." Astăzi, importanți profesori din Occident susțin că bilanțul societăților comuniste a fost pozitiv, deoarece comunismul a modernizat niște societăți îna-

poiate, care altfel nu se puteau dezvolta. Argumentul nu este numai inexact, el este scandalos. Că este inexact rezultă din totala ruină economică a oricăreia dintre țările care au cunoscut „binefacerile" ideologiei marxist-leniniste. Iar celor care nu pot resimți compasiune față de victimele unui genocid decât dacă e vorba de Holocaust le sugerez să se gândească dacă faptul exact că Hitler a eliminat șomajul poate justifica lagărele de concentrare și exterminarea. Când este vorba de comunism, care încă se bucură de o bună reputație intelectuală în lumea liberă, oamenii au o măsură de judecată diferită față de nazism. Chiar și atunci când este recunoscută amploarea crimelor comuniste, se întâmplă că, printr-o curioasă întorsătură de minimalizare, importanța holocaustului este de fiecare dată afirmată în chip polemic ca fiind covârșitor mai mare decât grozăvia zecilor de milioane de victime ale comunismului. Este ca și cum nazismul ar fi fost o crimă *împotriva* umanității în timp ce comunismul ar fi fost una *în favoarea* umanității. Drept urmare, nazismul merită condamnat în orice formă de manifestare s-ar afla, cât de incipientă, în timp ce afirmarea politică a unui partid care se revendică din ideologia comunistă este tolerată, ba chiar privită cu îngăduință. Consecința practică a acestui punct de vedere este aceea că un cadavru produs la dreapta constituie o nedreptate mult mai mare decât un cadavru produs la stânga: altfel spus, morții produși de extrema stângă sunt mai scuzabili decât morții produși de extrema dreaptă. Faptul că astăzi opinia publică internațională continuă să tolereze propaganda comunistă, iar ideologia marxist-leninistă, care, prin teoria exterminării dușmanului de clasă, este la fel de pernicioasă ca și teoria rasistă a lui Rosenberg, dovedește că rațiunea omenirii este pe jumătate somnolentă. Această rațiune funcționează bine în privința nazismului, care, datorită vigilenței opiniei

publice, nu își mai poate ridica capul să hipnotizeze publicul cu ideile-i pernicioase. Dar corpul social al lumii de azi nu are formați anticorpii necesari apărării față de aberația comunistă. Deoarece suferințele nemistuite de ieri produc nenorocirile de mâine, mă tem că ideologia comunistă va mai face victime. Nimeni nu s-a gândit, după prăbușirea regimurilor comuniste în Europa de Est, că acestea ar fi trebuit să aibă un Nürnberg al lor. Pe bună dreptate lumea s-a temut de criminalii de război naziști. Nimeni nu pare a se teme de criminalii care, în fostele țări comuniste, au produs cel mai mare genocid cunoscut în istoria umanității. Spre pildă, nimănui nu i-a trecut prin minte, în țara mea, că foștii comuniști implicați *direct* în represiunea care a caracterizat epocile cele mai sangvinare ale regimului trebuie tratați exact cum au fost tratați de către Simon Wiesenthal, cu justețe, naziștii: vânați oriunde s-ar afla și deferiți rigorilor Codului Penal. Crima împotriva umanității este imprescriptibilă. Cred că o sursă profundă de suferință pentru ziua de mâine este inconștiența cu care umanitatea privește răul comunist și premisele lui ideologice. Jumătate din omenire a trecut printr-un nazism căruia i s-a spus, pentru a înșela setea de egalitate a oamenilor, comunism. Acest nazism cu nume ademenitor pentru mulți, care a înlocuit ura de rasă cu ura de clasă, încă nu a murit. Dacă nu îl vom condamna cu tot cu premisele lui ideologice, așa cum au făcut evreii cu nazismul din perspectiva ideii de Shoah, mă tem că fiara va ucide iar.

Cu toate acestea, fiecare din națiunile care au avut ghinionul să intre pe mâna acestor ideologi ai urii de clasă nu dorește decât să uite cât mai repede și să se refacă cât mai rapid din punct de vedere economic. Setea de a uita a fostelor victime este la fel de mare ca și setea de a trăi în prosperitatea occidentală. Ajung astfel la a doua sursă de suferință pentru viitorul apro-

piat. Majoritatea țărilor est-europene, în momentul în care au intrat în malaxorul comunist, nu își încheiaseră încă modernizarea. Dacă luăm ca definiție minimală a modernizării marile idealuri politico-economice ale Iluminismului, modernizarea este exprimată de următoarele patru componente:

1. Statul modern trebuie să fie bazat pe **noțiunea de cetățenie egală**, acordată fără discriminare religioasă, etnică, sexuală etc. tuturor celor care locuiesc pe teritoriul unui stat; în același timp, statul modern trebuie să permită **existența unei societăți civile**, structurată prin intermediul unei administrații eficiente.
2. În al doilea rând, statul modern trebuie să funcționeze prin intermediul unor **instituții reprezentative**, care asigură respectul drepturilor individuale și consensul social în jurul respectării legilor.
3. În al treilea rând, statul modern trebuie să asigure **libertatea inițiativei economice**. Altfel spus, statul modern este incompatibil cu munca servilă sau cu economia centralizată de comandă.
4. În fine, a patra trăsătură a modernității este **secularizarea**; în Europa, aceasta a însemnat separarea Bisericii de stat și emanciparea vieții sociale de sfera religiosului; potrivit istoricului Norman Davies, Europa a devenit secularizată încă de la sfârșitul secolului al XVII-lea datorită adoptării unei „versiuni neutralizate a creștinismului" (*Europe: A History*, 1997).

Să recapitulăm: cetățenie egală, instituții reprezentative pentru toți cetățenii, economie de piață liberă, separarea puterilor în stat și secularizarea tuturor valorilor sociale. Acesta este, foarte pe scurt expus, conținutul esențial al modernizării. Este evident că România nu rulase îndeajuns programul modernității în momentul în care a fost atrasă, după 1945, pe orbita comunismului. Programul comunist era, aproape punct

cu punct, contrariul programului modernist. Cetățenia nu era egală, deoarece de fapt cetățenii erau de mai multe categorii, după cum aveau sau nu dosar la securitate sau la serviciile de cadre. Instituțiile nu erau reprezentative, deoarece în comunism nu au existat niciodată alegeri libere și, în plus, nu oricine putea fi propus pentru funcțiile înalte în stat. Nu exista separare a puterilor, iar religia nu era separată de stat, de vreme ce ideologia marxist-leninistă devenise o religie propagată de stat. Economia de piață liberă fusese înlocuită cu economia dirijată dintr-un centru unic, care planifica totul, de la culoarea pantofilor, la câte tone de grâu se vor recolta la hectar în următorul cincinal. Prin urmare, cred că putem spune că modernizarea României nu a fost dusă până la capăt.

Astăzi, când Europa și, după ea, întreaga lume, este cuprinsă de o neîncredere din ce în ce mai articulată față de proiectul iluminist al modernității, România încearcă totuși să își ducă la bun sfârșit propriul ei proiect de modernizare. Firește, pentru unii observatori occidentali, dorința României de a-și finaliza proiectul modernizării, într-o lume care caută să își depășească modernitatea, ar putea părea un anacronism. În ce mă privește, nu cred că este așa. Pentru ca o țară să adopte forme politice calificabile drept succesoare ale modernității fără să cadă în forme tribale de societate, cred cu tărie că acea țară a trebuit mai întâi să fi cunoscut deja o bună modernitate. Statul liberal, economia de piață liberă, secularizarea și spiritul științific sunt achiziții moderne care nu vor putea lipsi din formula oricărei post-modernități decât cu riscul unor teribile mutilări politice și al unor nu mai puțin teribile traume sociale.

DESPRE FAPTUL DE A FI ROMÂN

Introducere

I. CUM POATE FI CINEVA ROMÂN? PRESUPOZIȚIILE LATENTE ALE ÎNTREBĂRII

1. Montesquieu

Discuție suplimentară referitoare la 'criza conștiinței europene'

2. Cioran

Tabelul soluțiilor de posibilitate – Cioran vs. Montesquieu

II. CUM MAI POATE FI CINEVA ROMÂN, AZI? APORIILE IDENTITĂȚII SUPUSE MODERNIZĂRII

1. Noul model identitar în societățile postmoderne

2. Generalizarea modelului identității-în-curs-de-indefinită-modernizare

Încheiere

Codicil referitor la schimbarea popoarelor

Introducere

Pentru un român, întrebarea „Cum poate fi cineva român?" este cea mai dificilă dintre toate. A fost oare așa dintotdeauna? Bunicii mei țărani nu aveau nici o problemă cu faptul că erau români. Noi, de vreme ce ne punem întrebarea, trebuie să avem una. Am să încerc să explic natura acestei dificultăți într-un fel pieziș, fără să mă refer la *conținutul* identității românești, ci numai la comportamentul ei formal. Este ca și când, în matematică, nu mi-aș propune să aflu ce este o entitate matematică dată — în fond, o chestiune arbitrară, de limbaj, adică de definiție —, ci m-ar preocupa numai proprietățile entității cu pricina: felul în care ea se comportă la anumite transformări. Aceste proprietăți sunt formale, dar, firește, rezultatele obținute nu sunt 'formale', în înțelesul că ar fi *doar* formale, adică aparente. Dacă raționamentul e bine condus, proprietățile astfel obținute sunt pline de miez.

Înainte de a intra în subiect, dați-mi voie să citez un admirabil pasaj din Virgil Nemoianu. „Nu sunt român decât pe jumătate, căci în vreme ce ambii bunici sunt români curați și integrali (oricâte generații putem privi în urmă), bunicile amândouă au altă descendență etnică: una sârbească, cealaltă germană, cu sânge italian. Consecința este că fiul meu, care vorbește imperfect limba română (în care nu știe citi sau scrie) și pe care îl leagă

de români o vagă, amuzată și condescendentă simpatie, dar în nici un caz o conștiință a apartenenței, este totuși — strict etnic măsurat — mai român decât sunt eu (pe trei sferturi român), mama lui fiind româncă fără amestec."[1] Acest text spune, în mod foarte simplu, un lucru adesea foarte complicat, acela că identitatea nu este atât 'ceva', cât conștiința că 'ceva' este într-un anumit fel și nu în altul. A fi român, a fi orice altceva este, prin urmare, mai degrabă asumarea unui dat, decât datul însuși. Firește că această constatare nu ne duce prea departe și nici nu trebuie exagerată. În orice caz, temperează o discuție confuză, privitoare la realități întortocheate. Nietzsche, vă amintiți, spunea că modul cel mai sigur de a face un lucru prost e de a-l face în mod conștient. La fel e și cu identitățile, în special cele etnice — cel mai sigur mod de a trece alături de ființa lor e să ne încrâncenăm asupra lor. Lăsate să respire liber, identitățile se relaxează și își văd singure de calea lor, care nu e diferită de firea lor. Strunite în lumina de fier a conștiinței, ele se solidifică — ca un cârcel în mușchi, ca o crampă a minții. Acesta e paradoxul identității personale: știi ce e, și se vede bine și pentru alții ce e, atâta timp cât o trăiești în mod spontan; însă aluneci alături de ea, faci chip cioplit din ea, un soi de idolatrie la fel de prostească precum toate idolatriile, atunci când încerci să faci conștient lucrurile pe care oamenii normali le fac firesc, de la sine, în virtutea ființei lor.

Ei bine — „Cum poate fi cineva român?". Această formulare nu este neutră. Ea folosește formula lui Cioran „Comment peut-on être roumain?", care ea însăși reia, în cont românesc, faimoasa formulă a lui Montes-

---

[1] Virgil Nemoianu, *Arhipelag interior*, Timișoara, Editura Amarcord, 1994, capitolul I, „Familia mea [1690–1990]", p. 7.

quieu, „Comment peut-on être persan?". Mă voi apropia de noi, chestionând mai întâi presupozițiile latente care însoțesc întrebarea lui Montesquieu. Veți vedea cât de multe lucruri ne poate învăța despre câmpul *nostru* de posibilități întrebarea lui Montesquieu.

I. CUM POATE FI CINEVA ROMÂN? PRESUPOZIȚIILE LATENTE ALE ÎNTREBĂRII

1. Montesquieu

Formula lui Charles de Secondat, baron de la Brède et Montesquieu, se găsește în finalul Scrisorii a XXX-a din lucrarea *Scrisori persane*, publicată în afara granițelor Franței și fără nume de autor, în 1721. Iată pasajul (vorbește persanul Rica, locul este Parisul anului 1712):

> „Rămâneam uneori o oră întreagă în tovărășia cuiva fără să mi se arunce o privire și fără să mi se dea prilejul să deschid gura. Dar, dacă din întâmplare cineva le spunea celor din jur că sunt persan, auzeam de îndată un murmur:
>
> — Ah, ah, domnul e persan? Ce lucru nemaipomenit! Cum poate să fie cineva persan?"

De ce 'persan'? Probabil datorită succesului constant pe care l-a avut în societatea pariziană jurnalul de călătorie în Persia al unui bijutier protestant, Cavalerul Chardin, care a fost expulzat din Franța în urma revocării edictului de la Nantes (1685) și despre care se spunea că iubește și cunoaște mai mult Ispahanul decât Parisul — pentru că știuse să descrie Persia într-un fel fermecător. Succesul cărții Cavalerului Chardin, *Journal du chevalier Chardin en Perse*, apărută în 1686, a acreditat ideea că *acolo*, în Persia, există o diferență față de noi, europenii, care înnobilează totul: „un pays que

nous pouvons appeler un autre monde, soit pour la distance des lieux, soit pour la différence des mœurs et des maximes..." (Préface du *Journal du chevalier Chardin en Perse*). Sugestia persanului ca tip al diferenței culturale pozitive exista, prin urmare, înainte de Montesquieu, încă din 1686. A venit apoi geniul acestuia, care a făcut din persan arhetipul însuși al diferenței culturale.

Două lucruri sunt, întâi de toate, de precizat, atunci când punem întrebarea 'cum poate fi cineva persan?': (1) primul este atitudinea celui care pune întrebarea, dacă ne situăm în câmpul de inteligibilitate al celui care întreabă (ce crede personajul?); (2) al doilea este atitudinea autorului însuși, dacă ne întrebăm ce a vrut el să spună prin situația pe care a imaginat-o.

(1) Ce înțelege personajul parizian prin întrebarea pe care o pune? De vreme ce pune întrebarea 'cum poate fi cineva persan?', e limpede că acest personaj nu își va putea niciodată pune întrebarea 'cum poate fi cineva parizian?'. Pentru personajul care se întreabă 'cum poate fi cineva persan?' faptul de a fi parizian este de la sine înțeles — ca fiind singura formă în care un om poate fi ceva. Nu te poți întreba 'cum poate fi cineva persan?' dacă faptul de a fi persan nu ar fi în sine ceva atât de ieșit din normă. Normal este să fii parizian. Normativ este să fii european. *Comment peut-on être persan?* — întrebarea e inevitabilă atâta timp cât normal e să fii francez, și nu 'persan'. Aici, prin parizian, francez, european este subînțeles Centrul, iar prin persan e subînțeles ex-centricul, ex-orbitantul, perifericul. Cine pune întrebarea 'cum poate fi cineva persan?' o face pentru că, în fond, admite implicit că singurul mod de a fi om e a fi parizian, iar a fi persan e o modalitate exorbitantă. 'Poate fi cineva cu adevărat om dacă este persan?' — acesta este sensul întrebării *Comment peut-on être per-*

san?, dacă ne situăm în câmpul de inteligibilitate al celui care întreabă.

(2) Să vedem acum ce însemna pentru Montesquieu, autorul, întrebarea „*Comment peut-on être persan?*". Pentru autor, cum singur o spune în *Carnetele* sale (publicate întâia dată în 1939), 'a fi persan' era pretextul folosit pentru a putea vorbi *în mod liber* despre obiceiurile, legile, religia și moravurile francezilor. Ce înseamnă aici 'liber'? Sunt două sensuri. Liber atât de (i) constrângerile pietății lui 'se cade/nu se cade' (nu putem supune criticii lucrurile care sunt sustrase criticii prin uzanțele cele mai elementare ale comunității în mijlocul căreia trăim), cât și de (ii) 'orbirea' la care suntem constrânși de obișnuința cu lucrurile care ne-au intrat în sânge. Montesquieu își lua, în primul rând, o libertate morală — aceea de a critica ceea ce nu mai fusese criticat sau nu se cădea să fie criticat. Și își lua, în al doilea rând, o distanță epistemologică — aceea față de lucrurile cu care ne-am obișnuit într-atât, încât am încetat să mai fim conștienți de ele. În primul sens, pentru a putea critica liber de represaliile comunității, trebuie să fii un străin; iar în al doilea sens, pentru a putea vedea ca surprinzătoare („ciudate", „năzdrăvane", spune Montesquieu) lucrurile care nouă ni se par de la sine înțelese, trebuie, încă o dată, să fii străin. Iar acest străin — moral și epistemologic totodată — este, la Montesquieu, persanul.

E adevărat că într-un text scris în anii săi târzii Montesquieu vorbește de acest dublu fel de a fi străin, moral și epistemologic, negând că ar fi folosit reflecțiile străinului în primul sens (de pildă, pentru a critica în mod liber religia), susținând că tot ce a dorit să obțină folosind figura persanului nu a fost nimic altceva decât scoaterea în evidență a „ideii de ciudățenie" pe care nu pot să nu i-o trezească unui străin obiceiurile noastre. Cuvântul străin este aici cheia. Să cercetăm,

atunci, o clipă contextul discuției despre străin din Franța în care Montesquieu punea faimoasa sa întrebare.

Rapid spus, Franța se afla, pe atunci, în epoca a trei mari dispute: disputa religioasă, disputa politică și ... războiul cultural.

Disputa religioasă. Viața civilă și intelectuală franceză se resimțea de tot pasivul marilor conflicte religioase care sfâșiaseră Europa din secolul al XVI-lea. În chestiunea disputei dintre catolici și protestanți, am avut Noaptea Sfântului Bartolomeu, în 1572 și, în 1685, revocarea edictului de la Nantes, care fusese dat de Henric al IV-lea, în 1598. Și mai avem eșecul dialogului dintre Bossuet și Leibniz pe tema reconcilierii între catolici și protestanți, care, pentru Leibniz, însemna falimentul planului de unire a bisericilor propus de el — eșec diplomatic usturător pentru un diplomat metafizician ca el. În chestiunea disputei dintre iezuiți și jansenișți, avem în 1705 bula *Vineam Domini*, de condamnare a jansenișților. Persecuțiile împotriva lor culminează în 1710 cu sălbăticia dărâmării mânăstirii de maici Port-Royal-des-Champs, când cimitirul este profanat — o descriere extraordinară, fioroasă în conținutul ei, ne-a dat Sainte-Beuve în capodopera sa *Port-Royal*. 1712, să nu uităm, este anul prezenței lui Rica printre parizieni. Un alt aspect al conflictului religios ține de împrejurarea că religia dominantă a Franței, catolicismul, era detestată și persecutată în Anglia, al cărei model politic era cel mai admirat de progresiștii francezi. Între francezii care se voiau înaintea timpului lor, anglomania, definitivă după ce Voltaire și-a publicat *Scrisorile engleze* (1734) și *Elementele filozofiei lui Newton* (1738), era de rigoare — ca o trăsătură de eleganță, de șarm, de spirit —, dar și de subversiune. Dacă Anglia este un model politic, iar religia ei abhoră catolicismul, cum mai poate un om de spirit să rămână catolic? — cam aceas-

ta era întrebarea articulată de conflictul religios de care vorbesc.

Disputa politică. Deși monarhia nu este pusă deschis în discuție, ideile politice radicale lansate de gânditorii secolului al XVII-lea, combinate cu o nouă sensibilitate a toleranței și cu o nouă exigență a raționalității, dislocă mental presupozițiile pe care se baza pacea politică franceză. Deocamdată, când se spune republică se înțelege *res publica*, binele comun (*commonwealth*) — așa se întâmplă încă la Jean Bodin, *Les six livres de la république*, apărută în 1576. Republica, ca alternativă la monarhie, este încă un joc intelectual, deși afirmația lui Spinoza din *Tractatus Theologico-Politicus*, apărut în 1670, că tipul ideal de putere suverană nu este monarhia, ci o democrație a proprietarilor devine din ce în ce mai populară pe tot parcursul secolului al XVIII-lea.

Războiul cultural. Franța (și Europa) descoperă alte lumi, alte culturi, alte religii. Spre deosebire de contactul cu alte culturi din secolul al XVI-lea, cel din a doua jumătate a secolului al XVII-lea și din prima jumătate a secolului al XVIII-lea a constituit un șoc cultural major, în special datorită unui nou complex de factori, între care cel mai important este nivelul de contestare a propriei tradiții la care ajunseseră cele mai neliniștite, semnificative și influente minți europene. Călătoriile au adus în lumea secolului al XVII-lea relativismul. Ca atare, oamenii civilizați ai vremii au ajuns să caute în alte culturi și religii alternative la propria lor cultură, religie și tradiție de civilizație. Paradoxul este că oamenii civilizați ai celui mai civilizat secol — din punctul de vedere al politeții, al conversației, libertății moravurilor și spiritului de salon — s-au complăcut cu seriozitate în aberația grotescă de a căuta anume la populațiile primitive o alternativă la sofisticata și superba lor civilizație. Teza care i-a sedus pe cei mai

inteligenți, în ciuda falsității ei patente, este aceea că civilizatul este degenerat și, din punct de vedere moral, sălbăticit. De ce? Deoarece civilizatul se află mereu în goană după onoruri inutile, ceea ce e adevărat, în timp ce sălbaticul beneficiază de privilegiul de a fi ignorant, ceea ce e destul de enorm — în orice caz, acest argument va fi clasicizat de Rousseau, sub forma ideii că artele și știința corup.

În privința reconsiderării sălbaticilor, Paul Hazard, care a dedicat o excelentă carte perioadei de care ne ocupăm — *Criza conștiinței europene: 1680–1715* —, a făcut observația că notele psihologice ale acestor romane ale contactului cu alte culturi sunt setea de distrugere, dogmatismul întors împotriva dogmelor, furia spiritului geometric și egalizarea inflexibilă a tuturor formelor de viață — pe scurt, iacobinismul. Obsesia tuturor radicalilor din epocă de a reconstrui în mod ideal societatea omenească pornind de la popoarele primitive descoperite de călători — adică de la zero. Mitul bunului sălbatic este un fel de a face *tabula rasa* cu tradiția. Cătălin Avramescu, într-o carte recent apărută (*Filozoful crud. O istorie a canibalismului*, 2003), a explicat și ilustrat rolul jucat de modelul canibalului în elaborarea utopiilor egalitariste ale epocii.

Nu numai sălbaticul este revalorificat, în epoca premergătoare persanului lui Montesquieu. Aproape toate culturile non-creștine și non-europene au momentul lor de modă: egipteanul, turcul, arabul, chinezul etc. În chinez era adorată în mod necritic speranța europenilor progresiști, deja sătui de propria lor civilizație creștină, într-o lume care să se bucure de toate avantajele civilizației lor, dar care să fie păgână. Chinezii, în viziunea lor, erau: materialiști; nu au avut Revelație, ceea ce le-a permis să-și fundeze civilizația numai în dreptul și îndatoririle naturale; sunt spinoziști, adică își imaginează că singura substanță care există

în Univers este cea pe care Spinoza a numit-o Dumnezeu, iar Straton Natură. De ce spinoziști? Deoarece, aflăm din *Dicționarul* lui Pierre Bayle (articolul „Spinoza"), „în mare, sunt numiți spinoziști toți cei ce au renunțat la religie și care nu ascund prea mult acest lucru...". Pe scurt, civilizația chineză avea, în ochii celor mai progresiști contemporani ai lui Montesquieu, avantajul de a fi deopotrivă admirabilă și păgână. Trebuie imediat adăugat că, sub raportul exactității istorice, elogiul Chinei făcut de Voltaire este cu totul în afara realităților, iar bovarismele proiectate asupra Chinei le-au permis filozofilor secolului al XVIII-lea să-și ignore suficient propria tradiție filozofică și religioasă, europeană ca spirit, medievală ca istorie. Așa se explică uitarea Evului Mediu și ignoranța tuturor istoricilor științei, înainte de Pierre Duhem, în privința originilor medievale ale științei moderne a naturii.

Ce arată toată această discuție? Că întrebarea „*Comment peut-on être persan?*" se sprijină pe trei seturi de înțelesuri implicite, de presupoziții și intenții, care sunt foarte diferite între ele. Sunt trei registre de implicit, trei 'implicite', care formează haloul de sens al întrebării de care ne ocupăm.

(1) Primul set de înțelesuri implicite ține de poziția parizianului care pune întrebarea, în ficțiunea imaginată de Montesquieu. Este implicitul de primă instanță al întrebării (actant).

(2) Al doilea set ține de ce credea autorul, Montesquieu, privitor la semnificația faptului de a pune o astfel de întrebare. Este implicitul de intenție al întrebării (auctorial).

(3) În fine, al treilea set de înțelesuri ține de contextul celor trei dispute din Franța lui Montesquieu

(disputa religioasă, disputa politică și disputa culturală). Este implicitul de context (contextual).

Ad (**1**) Implicitul de actant pune problema de relație: parizianul nu-și poate imagina că cineva poate fi în mod serios și altceva decât parizian. Cum poate un om, care ar trebui să fie Omul, să nu fie ceva universal, ci ceva regional, periferic, parohial? Presupoziția implicitului de actant este 'Cum poate cineva care nu e în centru să fie totuși om (în sens normativ)?'. Răspunsul, probabil, este că nu poate. La acest nivel, întrebarea este pusă pentru a declara că nimeni nu poate fi om, decât în Centru.

Ad (**2**) Implicitul de autor (auctorial) pune problema de intenție: Cum poate omul care se află într-un loc particular de pe suprafața Pământului să creadă că se află în centrul lumii? Autorul își ia libertatea morală și libertatea epistemologică de a pune sub semnul întrebării legitimitatea identităților care se declară centrale, universale. Nu o face pentru a spune că nu sunt, ci pentru a le înțelege mai bine; pentru a le critica defectele — dar nu pentru a le detrona. În definitiv, Montesquieu a ales să trăiască la Paris și nu la Ispahan. În principiu vorbind, răspunsul autorului la întrebarea 'cum poate fi cineva persan?' admite două variante. (**2.1**) Una moderată, care, cred, ar fi fost adoptată de autorul empiric însuși — este posibil ca omul să fie și persan și parizian și încă în multe alte feluri; problema identității e mai complicată decât ne-am imaginat până acum, cât timp am fost 'lipiți' de identitatea noastră creștină și europeană, și trebuie să căutăm să înțelegem dacă mai are rost să vorbim despre centru *vs.* periferie, despre universalitate *vs.* regionalism etc. atunci când punem problema identităților. (**2.2**) O altă variantă de răspuns este cea radicală, care va fi adoptată de relativismul cultural de azi — potrivit acestei variante, este incorect (*chiar* criminal) din punct de ve-

dere politic să mai vorbim despre centru *vs.* periferie, despre universalitate *vs.* regionalism etc. atunci când punem problema identităților; nu există nici un mod privilegiat de a fi om, toate sunt la fel de legitime (*all equal, all different*) — dar, aș adăuga, la fel de ininteligibile.

Observație. Ar părea că (**2.1**) este un stadiu preliminar la (**2.2**). Istoric, așa a fost, dar (**2.1**) nu implică în mod necesar (**2.2**). Din punct de vedere logic, (**2.1**) caută încă acele valori care, fiind universale, pot defini un Centru; el admite că universalitatea pariziană a căzut, dar nu afirmă că nu ar exista una ori că nu există valori în care toate identitățile să se recunoască în mod liber. În timp ce (**2.2**) a tranșat chestiunea universalității în favoarea relativismului radical: nu există valori universale, ci numai valori parohiale (regionale), (**2.1**) lasă problema căutării universalității deschisă — admițând că ea nu este rezolvată, în prezent; altfel spus, admițând că a fi parizian nu este a fi universal, cum se crezuse până când autorul, ironic și subversiv, a pus această întrebare — și răspunde la întrebarea 'cum poate fi cineva persan?' afirmând că toată problema identităților regionale este de a reuși să exprime o universalitate a omului, dincolo de parohii. În timp ce (**2.2**) pleacă de la convingerea că nu există universalitate a omului, deci nici valori trans-regionale: există numai „peștera fiecărei culturi"[2], care trebuie ocrotită împotriva acelor „culturi-peșteră" care ar pretinde universalitate și deci dreptul (ilegitim din punctul de vedere al ontologiei valorilor parohiale) de a face prozelitism, misionarism, convertiri. Între identități se comută discontinuu, incomensurabil și irațio-

---

[2] Termenul, depreciativ, în sens platonician, este al lui Allan Bloom (*The Closing of the American Mind* [1987], Simon & Schuster, A Touchstone Book, 1988, „Introduction: Our Virtue", pp. 25–43).

nal, așa cum comută percepția între figurile incompatibile din experiențele de *Gestaltpsychologie*, figuri care pot fi interpretate în feluri radical diferite, în funcție de recompunerea mentală diferită a câmpului vizual (exemplul este al lui N. R. Hanson, reluat de Thomas Kuhn, fără a-l numi, în elaborarea teoriei ireductibilității mutuale a paradigmelor diferite)[3].

Ad (3) Implicitul de context pune problema contextului istoric (intelectual, politic, religios etc.) al întrebării. Epoca în care întrebarea 'cum poate fi cineva persan?' fusese pusă era una în care oamenii cei mai cultivați ai Europei treceau de la certitudinea unei tradiții care se prelungește fără fisură în prezent la sentimentul unei identități nesigure și aspirând ea însăși la schimbare. Noua identitate — și neliniștea ei — era în strânsă legătură cu nerăbdarea de a se distanța de o tradiție resimțită ca rămasă în urmă, învechită, absurdă chiar, superstițioasă, în orice caz nenaturală — și diferită în sens negativ de aspirațiile la schimbare care pluteau în aerul vremii. Această îndepărtare a tradiției de la sine înțelese a fost resimțită în epocă drept *un grand écroulement* — ceea ce Paul Hazard a numit 'criza conștiinței europene' era în plin proces de modificare a raporturilor popoarelor europene față de tradiție. Această modificare, azi, o numim modernitate. Faptul că întrebarea despre persan a putut fi pusă și că formularea ei îl pune în chestiune pe cel care o face exprimă fără echivoc unul din mecanismele fondatoare ale modernității.

Prin urmare, implicitul de context arată că întrebarea 'cum poate fi cineva persan?' este o întrebare care pune în discuție identitatea numai și numai pentru că

---

[3] N. R. Hanson, *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge University Press, 1958, pp. 8 sqq. Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice* [1962], Humanitas, 1999, în special cap. V și X, pp. 110 sqq. și 183 sqq.

deja, în prealabil, a fost pusă în discuție tradiția în care aceasta se înrădăcinează. Implicitul de context arată că problema lui 'cum e cu putință o identitate particulară?' revine la problema lui 'cât de legitime sunt valorile de tradiție prin care identitatea se auto-legitimează?'.

Identitatea înseamnă tradiție — acesta este sporul de cunoaștere pe care îl aduce invocarea implicitului de context.

Din punct de vedere strict formal, simplul fapt de a constata existența unei alterități veritabile creează premisele de posibilitate ale punerii în discuție a identității care constată diferența. A înțelege că nu ești unic înseamnă a pricepe că justificarea unicității tale nu mai este cu putință; revine la a admite că tradiția ta nu este absolută și că ea nu se poate afla în centrul lumii.

Acum, din punct de vedere istoric, lumea în care s-a pus întrebarea „*Comment peut-on être persan?*" avea conștiința că este centrul lumii. Persanul se afla în mod evident la periferie: el trebuia să vină la Paris pentru a fi cunoscut, iar farmecele Persiei, pentru a fi auzite, trebuiau cântate de Cavalerul Chardin la Paris. Paris, locul de unde este pusă întrebarea referitoare la identitate, era Centrul, iar Ispahanul pe care Cavalerul Chardin îl iubea atât era în mod cert periferia. Chiar și când Europa invidiază alte culturi ori când le consideră superioare, ea află despre identitatea lor fiind mereu în centru și păstrându-le mereu pe acestea la periferie. Identitatea politică a Europei este că ea reprezintă Centrul lumii care contează, iar ceilalți se află la periferie.

Pe de altă parte, a vorbi despre 'persan' în termeni pozitivi (figură, în continuare, a oricărui tip de non-european) însemna, în fond, a de-legitima radical pretenția lumii europene că ar reprezenta centrul lumii, că ar întrupa universalitatea valorilor — până atunci se credea în mod spontan că valorile *ei* de parohie sunt chiar valorile universale ale oricărei parohii. Din punct de ve-

dere tehnic, însemna a construi o lume în opoziție cu tradiția europeană — una mai credibilă, mai bună, mai rațională și mai naturală decât ea. Nu adevărul istoric al Persiei lui Montesquieu are aici importanță, ci faptul că un european a decis să critice instituțiile și moravurile tradiției sale europene cu ajutorul unei tradiții imaginate,[4] considerată a fi superioară (în sensul de mai naturală și mai rațională, deopotrivă). Presupoziția acestui mecanism de critică a tradiției este că se poate face *tabula rasa* cu tradiția, respectiv cu tipul de om creat de tradiția creștină, demonstrând prin comparație cu alte tradiții religioase că religia creștină (de fapt, în literatura vremii, în special catolicismul) este barbar din punct de vedere moral și absurd din punct de vedere logic; și că rațiunea combinată cu fantezia (nu achizițiile și autoritatea tradiției și a obiceiurilor!) sunt singurele instrumente cu ajutorul cărora poate fi construită o identitate superioară celei pe care omul o moștenise de la strămoșii săi.

Două lucruri sunt aici de reținut. Primul este gândul că, pentru a înțelege mai bine lucrurile poți și trebuie să faci *tabula rasa* cu propria ta tradiție (acesta este demersul lui Descartes și instigarea epistemologică a lui Bacon: este principiul însuși al fondării modernității) — or, întrucât 'a înțelege mai bine lucrurile' revine la a fi modern (este prejudecata fondatoare a modernității, încă din secolul al XVII-lea), a fi modern înseamnă să faci *tabula rasa* cu propria ta tradiție. Al doilea este gândul că o identitate se poate schimba, con-

---

[4] A înțelege mai bine lumea actuală construind argumente valabile într-o lume contrafactuală este un bine cunoscut procedeu intelectual al scolasticilor din secolul al XIV-lea, prin care au fost create condițiile de posibilitate ale științei moderne a naturii. Vezi Amos Funkenstein, *Teologie și imaginația științifică, din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea* [1986], Humanitas, 1998, pp. 56 sq.; tot capitolul III, pp. 109 sqq.

struind-o în mod deliberat, fără asistența vreunei tradiții, ci folosind numai datele rațiunii, ale imaginației și indicațiile bunului-simț natural.

Concluzie. Ei bine, toate aceste presupoziții implicite, pe care le-am degajat din întrebarea „*Comment peut-on être persan?*", exprimă condițiile de posibilitate ale construirii identității moderne. Ceea ce înseamnă că în presupozițiile de inteligibilitate ale întrebării adresate persanului se află cuprinse toate condițiile de posibilitate ale construirii identității moderne. O identitate construită prin anularea tradiției, în mod deliberat, cu ajutorul instrumentelor raționalismului, fanteziei și ale bunului plac. Posibilitatea mentală de a imagina și de a construi în mod efectiv o identitate de fantezie, cum este aceea pe care singur și-a dat-o, după bunul său plac, cântărețul Marylin Manson, atunci s-a născut, când a fost în mod serios formulată întrebarea „*Comment peut-on être persan?*".

2. *Cioran*

Ei bine, să ne întrebăm acum ce lumină aruncă felul lui Montesquieu de a pune întrebarea „cum poate fi cineva persan?" asupra felului nostru de a întreba „cum poate fi cineva român?". Această întrebare a fost pusă de Cioran, în capitolul „Mică teorie a destinului" din cartea *Ispita de a exista* (Paris, 1956). Tot în anii '50, potrivit aprecierii editorului, a scris un text cu exact acest subiect, intitulat *Mon Pays, Țara mea*, publicat în 1996 și la Gallimard și la București.[5] O dată cu întrebarea pusă de Cioran[6] avem o situație epistemologică

---

[5] Cioran, *Țara mea/Mon Pays*, Humanitas, 1996. Nota editorului (Gabriel Liiceanu), la p. 5.

[6] Matei Călinescu, „Comment peut-on être roumain?", *Cadmos*, Geneva, VI, 23–24, 1983. Sorin Antohi, „Cioran și stigmatul

nouă: nu mai avem parizianul care se întreabă cum este cu putință persanul; avem situația în care persanul însuși se întreabă cum este el cu putință — dar unde și cum? persanul a ales să se mute definitiv de la Ispahan la Paris, locuiește la Paris, iar la Paris, el, persanul, își pune întrebarea lui Montesquieu.

Opozițiile în funcție de care judecă Cioran problema identității sunt vitalitate *vs.* decadență, a face istorie *vs.* a vegeta, începuturi glorioase *vs.* prezent decadent, destin împlinit *vs.* destin ratat, reușită *vs.* ratare. În fapt, este o singură opoziție, exprimată în mai multe feluri: vitalitate *vs.* decadență. Pentru Cioran, vitalitatea este o categorie 'tare', iar decadența este una 'slabă'. Când fac istorie și sunt mari, națiunile ori religiile sunt pline de vitalitate, cuceresc, ucid, comit masacre, sunt crude — pentru că „viața nu își dezvăluie esența decât cu ochii injectați de sânge". Dimpotrivă, neputința de a fi mare te face rezonabil, tolerant, blând, bun — virtuți ale decadenței, proprii, cum spune Cioran, „indivizilor și [...] popoarelor superficiale din punct de vedere biologic". Biologia („prospețimea biologică"), vitalitatea, cruzimea, lipsa de scrupule sunt valori supreme pentru Cioran, atunci când valorizează identitățile tari. Dimpotrivă, slăbiciunea fizică, blândețea, toleranța, rezonabilitatea, scrupulele legale sunt tipice pentru identitățile decadente. Identitățile tari au un comportament de succes: ele fac istorie; identitățile decadente au un comportament de eșec: ele suportă istoria făcută de alții.

---

românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității" (1993), în: *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura românească*, ediția a II-a revăzută, cu un Post-scriptum din 1999, Polirom, 1999, pp. 235–324. Victor Ivanovici, „Identitatea multiplă și o șansă pentru culturile 'mici'" (1998), în: *Repere în zigzag*, București, Editura Fundației Culturale Române, 2000, pp. 98–104.

Acesta este cadrul de presupoziții care explică exasperarea lui Cioran în ce privește identitatea sa românească.

Spunea, în 1990: „A fi român e un blestem pe care mi-l asum astăzi."[7] Aici sunt de observat trei lucruri.

De ce identitatea românească este un blestem? Pentru că românilor nu le iese nimic, nici măcar dezastrele. Este o identitate *second hand* („refuzam veșnicia lor [țăranilor români] de mâna a doua"), de care nu se poate să nu te rușinezi.[8] „Modul existenței românești este minorul" (*Schimbarea la față a României*, 1936). „Diminutivul e divinitatea noastră" (*Îndreptar pătimaș*, scris cândva între 1940 și 1944). România este „țara oamenilor atenuați" (1933). „A fi român înseamnă a fi o ființă cu multă apă în sânge" (1933). În „structura sufletească a românului" există un „viciu substanțial", o „deficiență substanțială". Românii sunt atât de mediocri, încât i-au contaminat de mediocritate și pe evreii care au trăit printre ei, făcând cu neputință ca dintre aceștia să iasă un Kafka, de pildă (1971). România este o „țară de a doua mână", „ultima țară din lume" (1936). La întrebarea cum e cu putință să fii român nu poți răspunde decât umilindu-te în fiecare clipă (1956). Exemplele pot fi oricât înmulțite.

Tema „Mi-e rușine că sunt 'X'"

Schopenhauer: „În perspectiva morții mele, doresc să fac această confesiune, că disprețuiesc națiunea germană datorită prostiei sale nesfârșite și că roșesc la gândul că îi aparțin." Această vorbă a lui Schopen-

---

[7] Sylvie Jaudeau, convorbire cu Cioran publicată la editura Corti, reprodusă de François Feijtö în articolul „Mă îndoiesc, deci exist", *Le Monde des livres*, 28 iulie 1995, reprodus în volumul: Cioran, *Țara mea/Mon Pays*, Humanitas, 1996, p. 92. Motivele acestui „blestem" sunt date cel mai coerent în *Schimbarea la față a României* (1936).

[8] *Ispita de a exista*, p. 45 (în franceză — *sous-éternité*).

hauer este citată de Hasdeu — împotriva acestuia, ca ilustrare a ravagiilor pesimismului, care nu ar fi de folos unei culturi aflate în copilărie, ca a noastră — în conferința „Noi și voi", rostită pentru inaugurarea sesiunii Ateneului Român, la 20 decembrie 1892. Aventura acestei vorbe nu se oprește aici. Alexander Herzen, născut la Moscova, în 1812, și mort la Paris, în 1870, a spus-o și el — „Mi-e rușine că sunt rus." Declarație pe care Soljenițîn, care o citează, o rectifică astfel: „E rușine să fii sovietic." De câte ori n-am gândit, fiecare dintre noi, că ne e rușine că suntem români? Cioran, în 1933: „[A]m avut momente când mi-a fost rușine că sunt român."

Cum e când Cioran nu-și asumă acest blestem? Soluțiile sunt date în cărțile și publicistica interbelice. Toate sunt bazate pe ideea că „un popor contează [...] prin forța lui agresivă" (1936). Trebuie lichidat specificul național care ne-a ținut o mie de ani în nemișcare. Trebuie lichidat țăranul, trebuie făcută revoluție industrială — trebuie făcută, cu forța, cu violență etc., revoluție (elogiul Rusiei lui Lenin, în care vede un model pentru viitorul României). Cuvântul de ordine al transformării este „exterminare".[9] Masele trebuie „luminate" (termenul e al lui Cioran) printr-o filozofie virilă, lichidând „ideologia de victimă a țăranului" și bizantinismul, care ne-a nenorocit și pe noi și pe ruși. Mobilizarea maselor împotriva democrației, care este mediocră antropologic, și instaurarea dictaturii. Pe scurt, „Fanatizarea României este transfigurarea României" (1936). Adică punerea „națiunii sub teasc" (1934). Ce va rezulta de aici? Visul lui Cioran — „O Românie cu populația Chinei și destinul Franței" (1936). — În 1950, când scrie *Mon Pays*, caracterizează *Schimbarea la față a României* astfel: „Era, cartea

[9] Evocat în 1956: *Ispita de a exista*, 1990, p. 45.

aceea, asemenea imnului unui asasin, era teoria țâșnită din rărunchi a unui patriot fără patrie".

Cum e când Cioran își asumă blestemul? „Paradoxul de a fi persan (român, în cazul nostru) este un chin pe care trebuie să știi să-l fructifici, un cusur de care trebuie să profiți." Soluția sa din eseul în care pune întrebarea referitoare la a fi român, aflat în volumul *Ispita de a exista* (1956), este valorizarea eșecului; întrucât, argumentează el, chiar și marile națiuni vor sfârși prin a eșua (Tiutcev — „Vei dispărea în spațiu, o, Rusia mea!"), românii vor sfârși prin a le da lecții; căci, la capătul acestui faliment universal, la capătul tuturor dezastrelor, românii vor fi acolo, pentru a le spune tuturor *foștilor* învingători — sunteți niște diletanți în ale suferinței și în ale eșecului, nu știți să trăiți cu ele, cum am știut noi; noi suntem specialiști și în eșecul fără capăt și în suferința fără motiv.

Poate nu e inutil să facem observația că Cioran nu acceptă, în fond, valorizarea slabă a 'slabului', deoarece a păstrat toată viața ca validă opoziția între vitalitate/decadență; prospețime biologică/soartă de piatră aruncată-n drum (ori călcată-n picioare).

Iată cum s-a transformat întrebarea lui Montesquieu, atunci când cel care întreabă este chiar persanul (tabel recapitulativ).

E limpede, Cioran are o părere proastă despre identitatea românească. De ce? Pentru că o compară în permanență cu altele, pe care le prețuiește. „O voiam puternică, fără de măsură, nebună, asemenea unei forțe malefice, unei fatalități ce ar fi făcut să tremure lumea, și ea era mică, modestă, lipsită de atributele care alcătuiesc un destin."[10] Atributele identității românești sunt „servitute, resemnare, umilință". Fondul judecății lui Cioran este comparația a ceva precar cu ceva 'tare'. Tari sunt identitățile occidentale; precare sunt

[10] Cioran, *Țara mea*, p. 14.

Contextul întrebării 'cum poate fi cineva persan?'	Sensurile la Montesquieu	Sensurile la Cioran
	Cum poate un om, care ar trebui să fie *omul*, să nu fie ceva universal, ci ceva regional, periferic, parohial? Presupoziția lui M este 'Cum poate cineva care nu e în centru să nu fie central (adică să rămână periferic)?' M se întreabă cum e cu putință diferența față de universal, când universalitatea e certă.	Cum poate fi omul regional și periferic om, pur și simplu? Presupoziția lui C este — 'cum poate cineva care nu e în centru să devină central?' C se întreabă cum e cu putință să ajungi în centru, atunci când centrul are toată valoarea, iar tu reprezinți, cu certitudine, non-valoarea periferiei.
Implicitul de actant	Cum poate fi cineva diferit de mine? Dacă eu sunt centrul, cum e posibilă viața la periferie? Nu e posibilă, orice altă formă de viață decât a mea este anormală.	Cum pot fi eu, ca periferic, diferit de central? Cum e cu putință periferia? Ei bine, e cu putință doar ca degradare, lipsă de valoare, maimuțăreală, kitsch identitar.
Implicitul auctorial	Dacă există și oameni diferiți de mine, este pentru că felul meu de a fi nu doar că nu este unic, dar valorile în care se înrădăcinează nu sunt nici unice, nici universale și poate că nici cele mai bune. A vedea diferența înseamnă a deosebi mai bine partea de regional și periferic de partea de universal din identitatea fiecăruia.	Există centrul și există periferia. Centrul are valoare, periferia nu are. Aspirația normală a oricărui lucru lipsit de valoare este să capete valoare. Cum? Prin voința de a identifica periferia (P) cu centrul (C). 'P' este făcut egal cu 'C' nu prin scăderea lui 'C', ci prin „punerea sub teasc"[11] a lui 'P'. Tratament medicalo-politic — supunerea totalitară a periferiei față de centru.[12]

[11] Emil Cioran, „Dictatura și problema tineretului", *Vremea*, 7 octombrie 1934.

[12] Emil Cioran, „Lichidarea democrației", *Acțiunea*, 14 ianuarie 1935; „Spre o altă Românie", *Vremea*, 17 februarie 1935; „Ardealul — Prusia României", 1 ianuarie 1941.

Contextul întrebării 'cum poate fi cineva persan?'	Sensurile la Montesquieu	Sensurile la Cioran
Implicitul de context	Dacă și alte tradiții sunt nu doar posibile, ci și îndreptățite, atunci Europa trăiește într-o tradiție, în fond, arbitrară. Ca să fim ceva, nu mai avem în spatele nostru sprijinul unei tradiții *adevărate*, ci cârjele unui schelaj provizoriu, contingent.	Tradiția românească e nulă: „Doamne! ce vom fi făcut o mie de ani? [...] O mie de ani de sub-istorie."[13] Prin constructivism de sine, România trebuie să facă istorie, adică să adopte o identitate tare, centrală, puternică, absolută — semnul absolutului este capacitatea de a crea forme istorice durabile, care să te exalte pe tine și să îi îngenuncheze pe alții. Soluția lui Cioran este — să ne lepădăm de periferie, adoptând integral centrul.

identitățile de periferie. Cioran admite absolutul, universalitatea etc., dar e exasperat de faptul că nici unul din atributele tari ale identității occidentale nu i se potrivește propriei sale identități, românești. Este exasperat, înseamnă că suferă. Pentru el, precaritatea identității românești este un prilej de suferință. Îl fac să sufere netrebnicia, neseriozitatea — pe scurt, caragialismul identității românești. Pentru Cioran, comparată cu forța și rectitudinea identităților occidentale standard, identitatea românească este o identitate de tip personaj Caragiale.

Cioran a pus problema identității românești într-o anumită ecuație. Iat-o:

---

[13] Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Editura Vremea, București, 1936, p. 39.

(1) a fi român înseamnă a fi posesorul unei identități slabe, precare, aservite, minore, *second hand*;

(2) istoria românească e minoră, pentru că românii se complac într-o identitate slabă;

(3) identitatea românească trebuie sau abandonată, sau transformată voluntar într-o identitate tare, după rețeta identităților tari;

(4) tot secretul trezirii noastre din caragialism stă în capacitatea noastră de a transfera asupra identității noastre precare atributele tari ale identității occidentale (operațiune pe care va trebui să o facă fie fiecare individ în parte, fie colectivitatea, în ansamblul ei — cu ajutorul politicii totalitare, dacă e nevoie!).

Care e răspunsul lui Cioran? Într-un sens foarte precis, tehnic, Cioran este un iluminist: el e convins că omul se poate trezi cu ajutorul propriilor sale puteri din minoratul a cărui vină o poartă el însuși. Într-un faimos text scris în 1783 și publicat în 1784, Immanuel Kant dădea următorul răspuns la întrebarea, care plutea atunci pe buzele tuturor, 'ce este Iluminismul?'.

„Iluminismul [*Aufklärung*] este ieșirea omului din minoratul a cărui vină o poartă el însuși. Minoratul este neputința omului de a se servi de propria inteligență fără a se lăsa condus de altul. Dacă motivul minoratului nu este lipsa inteligenței, ci lipsa curajului și a voinței de a se servi de ea fără asistență străină, atunci omul poartă întreaga vină a situației sale. *Sapere aude*! Îndrăznește să te servești de inteligența proprie! — aceasta este lozinca iluminismului."

„Lenea și lașitatea sunt cauzele care explică de ce o atât de mare parte a oamenilor, care nu sunt sclavi, acceptă totuși de bună voie să fie conduși de alții, dar rămân întru totul minori. În fond, e atât de comod să fii minor! De ce

să mă mai zbat, când unul gândește în locul meu, altul e în locul meu responsabil, altul decide în locul meu ce e de făcut, altul îmi spune ce regim să urmez, altul alege pentru mine: dacă alții pot face totul în locul meu mult mai comod, de ce să mă mai străduiesc eu să gândesc independent, potrivit voinței mele proprii?"

Nu există un gând din acest fragment kantian pe care Cioran să nu-l fi aprobat 'cu fanatism'. Ideea că omul are o identitate precară pentru că sufletul său este aservit și că numai absența voinței explică minoratul său sufletesc, că trebuie să îndrăznești cu voința și inteligența proprii pentru a te elibera de propria ta precaritate — toate acestea sunt și gândurile lui Cioran. Cioran denunța „gălbeaza Mioriței" nu pentru că era anti-român, ci pentru că îi considera pe românii care se mulțumesc cu această reprezentare comodă despre ei înșiși că se află într-o stare de minorat sufletesc — termenii săi diferă, dar sensul lor este în datele lui Kant. Cioran nu este anti-român, el e disperat că românii nu se iau în serios *qua* români-cu-o-identitate-tare, așa cum se iau în serios germanii (de pildă). El deplânge, la români, lipsa unei identități tari. Problema lui Cioran — iar Cioran a pus problema românească în ecuația în care noi continuăm să o gândim și astăzi — este să transforme cu forța (sau în mod voluntar, prin efortul susținut al voinței — e același lucru) o identitate aflată în minorat într-una aflată la majorat. Să transforme cu forța o identitate de periferie într-una de centru.[14] Exact în aceeași termeni de convertire este gândită azi chestiunea integrării în Uniunea Europeană, de că-

[14] Văzând că identitatea românească rămâne una de periferie, Cioran descrie astfel mecanismul prin care ura față de minoratul periferiei se transferă asupra identității periferice, care eșuează, din mediocritate: „[...] am devenit centrul urii mele" (*Țara mea*, p. 24). Eșecul de a deveni central pune în centru ura față de periferia care eșuează.

tre toată lumea — periferia (România) trebuie să adopte fără discuție (noi nu negociem, noi ne integrăm!) principiile de identitate ale centrului (Bruxelles, Strasbourg), care azi se numesc — *acquis communautaire*.

Noi nu mai putem gândi azi întrebarea 'ce înseamnă să fii român?' fără să căutăm imediat o cale de acțiune prin care să ne transformăm — în *altfel* de români. Din identitatea noastră face azi parte și ecuația identității românești fixate de Cioran. Până la Cioran problema românească era problema specificului național. O chestiune, în fond, literară. După Cioran, problema românească este politică — s-a transformat într-o ecuație fixă, pentru care singura soluție admisă trebuie să fie în termeni de acțiune, iar conceptualizarea este de tip 'centru vs. periferie', 'tare vs. precar', 'a face istoria vs. a suporta istoria', 'puternic vs. slab'. Ecuația lui Cioran este: a fi român e o formă de neîmplinire, în raport cu identitățile tari ale occidentului; românii trebuie să adopte identitatea tare a Occidentului; cum? — prin politică. Într-un fel sau altul, după Cioran, indiferent că e vorba de legionari, comuniști, democrați sau tehnocrați, singura politică admisibilă este „punerea națiunii sub teasc", adică abandonarea identității considerate slăbănoagă și adoptarea fără rest a identității considerate a fi puternică, tare, victorioasă.

Concluzie

Să facem bilanțul celor două interogații, Montesquieu, Cioran.

La Montesquieu aveam o dublă mișcare: centrul lua act de existența periferiei, iar logica periferiei era invocată pentru a putea pune în discuție centrul și a-l modifica *ad libitum*[15] — acesta este procesul nașterii

[15] Este evident că invocarea culturilor periferice era, pe atunci, pur conjuncturală, oricât de convingătoare și sincere ar fi fost

modernității: *extra Rationem (et Naturam)*[16] *nulla salus*. Cu corolarul practic, *conformemus Naturae et Rationis*.

La Cioran, punerea în discuție a identității periferice se făcea pentru a legitima încă o dată centrul și a proclama faptul că *extra Centrum nulla salus*. Cioran pune întrebarea periferiei pentru a delegitima periferia și pentru a oferi soluția re-legitimării: *imitatio Centri*.

Tabelul concluziei

	Montesquieu	Cioran
Invocarea periferiei e făcută pentru	a putea critica Centrul din punctul de vedere al rațiunii clasice, al Naturii, luate ca etalon universal.	a putea critica periferia de înapoierea și netrebnicia ei, din punctul de vedere al Centrului, luat ca model.
Invocarea centrului e făcută pentru	a-l reconstrui, potrivit soluțiilor rezultate din critica de delegitimare a tradiției. **Procesul nașterii modernității**	a-l putea imita, cât mai complet. **Procesul adoptării modernizării**
Funcția întrebării este aceea de a înlocui	tradiția centrală printr-un construct rațional și natural (parohialismul tradiției centrale trebuie înlocuit cu universalitatea rațiunii clasice și a Naturii).	tradiția periferică prin tradiția centrală (regionalismul tradiției periferice trebuie înlocuit cu universalitatea modelului central).

pledoariile pentru, să zicem, sălbaticii descoperiți la antipozi: în fond, prin revendicarea polemică a acelor culturi, era invocat dreptul rațiunii clasice și al Naturii de a modifica în mod radical tradițiile existente, considerate a nu fi nici raționale, nici naturale.

[16] Natura invocată de gânditorii secolelor XVII și XVIII va fi din ce în ce mai înlocuită de rațiunea tehnică, cu timpul.

Dacă între presupozițiile de inteligibilitate ale întrebării formulate de Montesquieu — 'cum poate fi cineva persan?' — se aflau exprimate toate condițiile de posibilitate ale INSTAURĂRII MODERNITĂȚII, între presupozițiile de inteligibilitate ale întrebării formulate de Cioran — 'cum poate fi cineva român?' — se află exprimate toate condițiile de posibilitate ale PROCESULUI ANGAJĂRII ÎN MODERNIZAREA FORȚATĂ. **Deci**: Întrebarea lui Montesquieu se baza pe formularea condițiilor de posibilitate ale inventării identității moderne; reformularea lui Cioran punea condițiile de posibilitate ale modernizării identităților premoderne ori încă nu îndeajuns de moderne.

II. CUM MAI POATE FI CINEVA ROMÂN, AZI? APORIILE IDENTITĂȚII SUPUSE MODERNIZĂRII

Toată această discuție ne-a arătat că întrebarea 'cum poate fi cineva român?' nu se referă la catalogul felurilor de a fi român (admirabil realizat, la nivelul imaginii pe care românii și-au construit-o despre ce înseamnă să fii român, de către Iordan Chimet)[17], ci se referă la condițiile de posibilitate ale faptului de a fi român.

Ei bine, cadrul de formulare a întrebării este dat, nu poate fi nicicum schimbat: este vorba de modernita-

---

[17] *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet*, Cluj, Editura Dacia, vol. I („Cuvintele fundamentale și miturile"), 1992; vol. II („Intrarea în lumea modernă"), 1992; vol. III („Dialog despre identitatea românească"), 1992; vol. IV (Certitudini, îndoieli, confruntări), 1993. 'Tetralogia identității' a fost urmată de un volum în care editorul a propus mai multor autori să facă bilanțul la zi în chestiunea încă fierbinte a 'specificului național': Iordan Chimet, *Momentul adevărului*, Dacia, 1996.

te, pe de o parte, și de faptul că nu noi, românii, am inventat-o, ci alții — pe de alta. Modernitatea există, e triumfătoare, cucerește toată lumea, iar noi ne aflăm constant, inevitabil, la una din periferiile ei. Oricare ar fi etapa de asimilare a modernizării, noi ne aflăm mereu cu un pas în urma ei. Noutatea situației în care ne găsim azi, față de epoca în care scriau Montesquieu sau Cioran, este că după al doilea război mondial centrul în care se face modernitatea-la-zi este America. Nu mai este Europa. Ceea ce înseamnă două lucruri: întâi, că toată problema metafizico-religioasă a modernizării a căzut în desuetudine — *într-o oarecare măsură* —, rămânând numai componenta ei economico-instituțională; apoi, că identitățile tari ale țărilor occidentale sunt supuse acum aceluiași proces de supunere forțată la modernizare, care ne-a 'nevrozat' și pe noi și a produs un secol de reflecție amară, întărâtată, mesianică și sterilă asupra specificului național (1848–1948)[18].

Ce înseamnă că 'chestiunea metafizico-religioasă a identității' a căzut în desuetudine?

1. Noul model identitar în societățile postmoderne: dialectica 'infinit de liber în privat — total subordonat în public'.

În lumea anglo-saxonă, există o enormă presiune dinspre creatorii de opinie publică *mass-media* ca identitatea să fie tratată 'slab', 'multicultural', având drept model identitatea minoritară de pe vremuri. Problema este că identitățile minoritare de azi sunt construite cu apetitul de putere și dominație al identităților majoritare de pe vremuri — retragerea în 'peștera identitară' fiind, parcă, lozinca mobilizatoare a tuturor progresiș-

---

[18] Repere, firește, formale: prin 1848 semnalez începutul modernizării politice, prin impunerea de sus în jos a instituțiilor *franceze* ale modernității; prin 1948 notific încheierea procesului de raportare *liberă* la problema modernizării.

tilor (Allan Bloom). În cartea mea *Omul recent* am expus câteva dintre obiecțiile posibile împotriva *ideologiei* multiculturalismului.[19] Acestora li se poate adăuga o 'obiecție de tip conservare', asemănătoare argumentului care respinge relativismul prin afirmația — dacă e adevărat, atunci e fals; iar dacă e fals, rămâne fals. Foarte clar exprimat, am găsit acest argument la David Webb.[20] Iată-l: „Multiculturalismul pretinde că asigură stabilitatea societății; în fond, distruge consensul cultural pe seama căruia au fost dobândite și asigurate toate drepturile care îl fac cu putință." Ca și relativismului, și multiculturalismului i se aplică argumentul: dacă e adevărat, atunci e fals; iar dacă e fals, atunci e fals.

Obsesia identitară a cărei soluție pare a fi multiculturalismul a fost criticată de Leon Wieseltier,[21] care respinge modelul unei societăți multiculturale în numele unei identități multiculturale a fiecărui individ în parte. Este și răspunsul lui Victor Ivanovici la întrebarea lui Cioran, ca soluție la marginalitatea culturilor mici și ca șansă acordată acestora de a se putea afirma distinct, dincolo de performanța imitației reușite: soluția ar fi, potrivit lui Ivanovici, „identitatea multiplă" — „să fii român ... și încă ceva"[22]. Soluție considerată de Matei Călinescu valabilă numai „pe planul reveriei intelectuale sau al reflecției contrafactuale"[23].

---

[19] *Omul recent* [2001], ediția a III-a (2004), §§ 101–103, pp. 296–300.

[20] David Webb, „The consent of the governed. A conservative view", *The Salisbury Review*, vol. 22, no. 3 (Spring 2004), pp. 27–31.

[21] Leon Wieseltier, *Împotriva identității* [1996], Polirom, 1997, *passim*.

[22] Victor Ivanovici, *Repere în zigzag*, Editura Fundației Culturale Române, 2000, pp. 98–104 (textul este din 1998).

[23] Prefață la volumul lui Ivanovici citat, p. 9.

Deși încearcă să iasă din datele fixate de Cioran (model normativ, imitare etc.), Ivanovici discută, de fapt, în aceiași termeni: sugerează că normativ ar trebui acum să fie modelul identității marginalilor din societățile pluri-etnice (grecii, evreii). Ca de obicei, radicalitatea gândirii lui Cioran face și din această propunere „una cu pământul". Noi, românii, suntem atât de mediocri, ricana Cioran în 1971, încât i-am făcut mediocri și pe evreii care au trăit printre noi.[24]

Nouă azi ni se spune că lumea *cu adevărat* democratică, lumea *cu adevărat* modernă, lumea cu adevărat *progresistă* ar fi abandonat conceptul de identitate tare. Este fals. Occidentul nu a abandonat *deloc* identitățile tari. A acceptat principiul schimbării și adoptării identităților — *ad libitum*. E adevărat că exemplul extrem al unui Marylin Manson, de pildă, e de văzut așa-zicând *expressis verbis* doar în lumea mutantă a muzicii, care are un apocalips al ei, în vremurile noastre. Veți obiecta, deci, că transmutarea de identitate corporală și facială la care s-a supus Marylin Manson constituie o excepție. Nu cred. Schimbând ce e de schimbat, și în lumea normală e la fel. Noi toți, postmoderni exasperați, emulăm cu radicalitatea lui Marylin Manson. Vrem să ne construim identități nu comunitare, adică înrădăcinate, ci la purtător, adică după bunul plac al fiecăruia. Suntem încurajați să ne facem de cap, în particular, dacă acceptăm supunerea la regula jocului, în spațiul public.

Pe de altă parte, nu neg că există o puternică presiune *ideologică* (din partea ONG-urilor care pretind că reprezintă societatea civilă) și *oficială* (din partea guvernelor) în vederea slăbirii tuturor identităților vechi, tradiționale (ale majorităților). — Dar e un proces la fel de pronunțat de întărire a identităților 'noi', mar-

---

[24] Cioran, *Caiete*, vol. III [1997], Humanitas, 1999, p. 291 (însemnare din ianuarie 1971).

ginale, periferice (ale minorităților). Toate aceste apeluri la ambiguizarea identităților tari suferă de paradoxul relativismului, care proclamă relativitatea tuturor enunțurilor, mai puțin ale acelora pe care le face el: toate noile identități marginale aspiră să fie la fel de tari ca cele vechi. Iar cele mai singulare construcții identitare tind să fie generalizate, prin modă și uniformizare mediatică. Mecanismul lor de auto-generare prin generalizare nu scapă schemei de modernizare-prin-forță care constituie răspunsul la întrebarea lui Cioran de la care am pornit, în această conferință. În plus, politica dintre state se face numai cu identități tari. Cum noi suntem, după 1945, într-o epocă în care statele suverane fac politica internă a succeselor ori insuccesselor lor externe, presiunea dinspre guverne este în sensul întăririi identității colective, lăsând libertate deplină arbitrarului identităților individuale.

Concluzie

Identitățile tari nu au murit, au acceptat pluralismul de expresie, efemeritatea de durată, diversitatea culturală de conținut și voluntarismul. Ca să-și păstreze tăria, s-au declarat slabe. Ele au avut soarta civilizațiilor: știu că sunt muritoare, dar au pretenția să fie cu totul vii, cât timp sunt vii. Identitățile slabe sunt mai geloase pe tăria lor ca niciodată.

2. *Generalizarea modelului identității în curs de indefinită modernizare*. Cât timp procesul modernizării a fost lent, grupurile umane mari reușeau să se modernizeze oarecum simultan. Frontul modernizării antrena tot corpul demografic al națiunii. Cu toate acestea, nici atunci societățile pe care azi, retrospectiv, le privim ca moderne, nu erau omogene sub raportul vârstei istorice la care se aflau diferitele grupe sociale. Aici trebuie aplicat raționamentul „societății cu viteze de modernizare diferite"

dezvoltat de Pierre Chaunu pe cazul Europei clasice,[25] unde, suntem informați, 85% din populație ar fi continuat să trăiască în cadrul imuabil al comunității sătești și al autorității senioriale și doar restul de 15% participa la vârsta secolului și, prin ea, la procesul modernizării: „Vârful piramidei se mișcă, dar baza rămâne neclintită." Chiar la vârsta secolului, în sens strict, trăiesc numai cei aproximativ 20.000 de adulți care citesc și se informează (0,04%), din cele 50 de milioane de adulți care trăiesc în același secol, dar la vârsta cronologică a unui timp anterior.[26] Uneori cu câteva sute de ani în urma frontului de modernizare. Prin urmare, decalajul de modernizare, atât de tipic raportului centru-periferie, este și intern, chiar în societățile care se află în centrul modernizării. Persani de aceștia, ai decalajului intern, puteau fi găsiți, dacă nu la Paris, măcar în provincia franceză. Cu siguranță, chiar în momentul când Cioran își punea întrebarea „Cum poate fi cineva român?", în Franța se aflau o mulțime de oameni care erau exact în situația care a generat întrebarea sa. Nimeni nu este stăpânul modernizării, nici măcar cei care o inițiază. Nici măcar în ceasurile *lente* ale modernizării.

Astăzi însă, viteza de modernizare este atât de mare, încât chiar și societățile care se află în centrul procesului de inventare a celei mai recente modernități prezintă fenomenul despicării în: (1) grupuri minoritare, care sunt 'centrale' întrucât se află la vârsta procesului, și (2) grupuri majoritare, care sunt 'marginale' pentru că se află în urma desfășurării lui. Metonimic, chiar în interiorul societăților foarte moderne de azi se reproduce raportul de modernizare forțată pe care îl semnala întrebarea lui Cioran. Prin urmare, situația identității românești nu se află într-o situație *principial* diferită

---

[25] Pierre Chaunu, *Civilizația Europei clasice* [1966], vol. I, Meridiane, 1989, p. 26.

[26] *Ibidem*, p. 20.

de aceea în care se află identitatea francezului ori a americanului 'marginal' (în sensul definit mai sus).

Desigur, problema tradiției culturale complică situația, dar aceasta este complicația fondatoare a modernității, care s-a născut ca o încercare de a face *tabula rasa* cu tradiția.

Încheiere

Problemele noastre identitare de azi sunt probleme identitare ale tuturor societăților aflate în procesul modernizării. Modernizarea nu este un proces cu capăt, cu termen, care să se poată încheia, atingând un conținut despre care să se poată afirma „aceasta este modernitatea deplină, definitivă". Modernizarea nu este infinită, deoarece infinitul este un atribut numai al divinității (un atribut necesar, ar fi spus Descartes) — ci este i n d e f i n i t ă . Ideile de: provincie radicală, centru absolut, istorie minoră *vs*. istorie majoră, cultură majoră *vs*. cultură minoră etc. — așa cum erau acestea presupuse în întrebarea lui Cioran — au astăzi un sens schimbat, prin faptul că vechile centre au devenit periferii, statele care au făcut până mai ieri istorie majoră fac azi istorie minoră, iar unele mari culturi au devenit *foste* mari culturi (exemplul german). Ceea ce s-a păstrat, însă, este f u n c ț i a jucată de aceste elemente în formularea identităților recesive (formate la periferie, sub necesitatea de a lua drept model centrul sau de a nu mai fi deloc). Trebuie să ne adaptăm sau să dispărem.

C o d i c i l r e f e r i t o r l a s c h i m b a r e a p o p o a r e l o r (argument împotriva ideii că identitățile ar avea ca suport materialul etnic). Popoarele se schimbă. O astfel de observație, implicită, făcea Dostoievski cu privire la poporul francez de azi, despre care susținea că

nu mai este poporul francez de dinainte de 1789 — *cu adevărat*.[27] În același fel, doar că în registru metaforic, la Montesquieu poate fi găsit gândul, care i s-a părut descriptiv adecvat, că poporul condus de Carol al VII-lea părea altul decât cel comandat de Ludovic al XI-lea: observație care, firește, are ca premisă politică faptul că reacția popoarelor e dictată de calitatea celor care le conduc, dar care implică și ideea că personalitatea colectivă de bază se schimbă în funcție de cadrul politic de manifestare.[28] Același raționament la David Webb: dacă spiritul public e definit de instituții, iar identitatea colectivă este urmarea unui anumit „cultural settlement", atunci schimbarea radicală a instituțiilor schimbă identitățile, în ciuda persistenței substratului etnic — concluzia lui este exprimată printr-o conversă: dacă substratul cultural se schimbă ca urmare a acțiunilor statului, poporul nu se mai recunoaște în statul care îi dă formă politică. — „If these changes remain then this country is no longer ours."[29] Abrupt spus, convingerea mea este că, în ciuda continuității biologice, poporul român de azi nu mai este poporul român de până în 1948. Într-un sens mai puțin dramatic, aceasta este situația generală, azi, în lume. Românii nu sunt o excepție. În rău ori în bine, au încetat să mai fie una. Să punem deci capăt conștiinței excepționalismului românesc.

Nu trebuie uitat că identitățile sunt temporale și, ca atare, ele au un suport în timp, o viață a lor și o dura-

---

[27] F. M. Dostoievski, *Scrieri politice. Evenimente internaționale* [1873–1874], Polirom, 1998, pp. 114–117.

[28] Montesquieu, *Scrisori persane. Caiete*, traducere de Ștefan Popescu, București, Editura Minerva, BPT nr. 551, 1970, p. 421.

[29] David Webb, „The consent of the governed. A conservative view", *The Salisbury Review*, vol. 22, no. 3 (Spring 2004), p. 28 („Dacă aceste schimbări se mențin atunci această țară nu mai este a noastră." *n.a.*).

tă. Fiecare identitate poate fi asociată cu un anumit tip de durată. Sunt identități pe care le-am asocia eternității; altele ar putea fi asociate duratei lungi; altele, duratei medii, iar altele — duratei scurte (sunt stările de spirit). Ideea este că statele perdurează uneori mai mult decât durează identitatea popoarelor cărora le dau, în schimbul substanței umane, formă politică. Un stat, mai multe popoare — este o formulă cu care, cred, va trebui să ne obișnuim. Popoarele durează mai puțin decât ne-am obișnuit. Ceea ce durează mai mult sunt, uneori, ideile prin care decidem să supraviețuim.

DESPRE DOUĂ TIPURI DE MODERNIZARE

I. PREAMBUL

II. PUNEREA PROBLEMEI

III. CAZUL MODERNIZĂRII ȘTIINȚIFICE
ÎN VESTUL EUROPEI

IV. CAZUL MODERNIZĂRII ȘTIINȚIFICE
ÎN PRINCIPATELE ROMÂNE

V. COMPARAȚIA: MODERNIZAREA PRIN „ALTOI“
VERSUS MODERNIZAREA
PRIN „ARUNCARE LA COȘ“

VI. CONCLUZIE

I. PREAMBUL

În conferința pe care o voi susține în fața Dvs. voi încerca să ofer un model explicativ simplu al uneia din polaritățile europene clasice: polaritatea dintre vestul și estul Europei. Nu am să mă refer la polaritatea, de tip *longue durée*, între lumea latină și lumea greacă, la deosebirile care separă și opun părțile de Europă care au moștenit câte una din cele două mari tradiții ale Europei, cea latină ori cea greacă — deși această polaritate a existat, continuă într-o oarecare măsură să existe, și este importantă. Nu am să mă refer nici la polaritatea dintre creștinismul de limbă latină, catolic, și cel de limbă greacă ori slavonă, ortodox — deși această polaritate a existat, continuă să existe, și este importantă. Am să mă refer la o polaritate suplimentară, care s-a adăugat acestora și, într-un fel complicat, s-a articulat pe ele; o polaritate introdusă de însuși procesul de modernizare, proces care era menit să elimine polaritățile tradiționale, dar care, departe de a le elimina, le-a adăugat o polaritate nouă: polaritatea între vitezele diferite cu care societatea s-a putut moderniza, polaritatea între ceea ce cred că reprezintă *natura* diferită a procesului prin care s-a realizat modernizarea. Despre această din urmă polaritate vă voi vorbi în continuare.

II. PUNEREA PROBLEMEI

Cum putem caracteriza procesul de modernizare? Voi prelua din enorma literatură dedicată modernizării o definiție simplă, cu care să putem fi cu toții de acord. Potrivit lui Alain Touraine,[1] patru sunt elementele care ar putea caracteriza în mod succint procesul modernizării: (**1**) o filozofie politică centrată pe subiect și pe suveranitatea individului, (**2**) economia de piață liberă, (**3**) spiritul științific și (**4**) secularizarea. Pentru simplitatea argumentului, voi studia numai diferențele între modul în care s-a făcut în Occident, respectiv în estul Europei (exemplul meu sunt Principatele Române), modernizarea științifică. Voi încerca să degajez natura diferită a procesului de modernizare, în Vest și în Est, pornind de la modul diferit în care a apărut în aceste două părți ale Europei spiritul științific modern.

III. CAZUL MODERNIZĂRII ȘTIINȚIFICE ÎN VESTUL EUROPEI

În mod riguros, atunci când vorbim de *modernizare științifică*, trebuie să distingem între procesul de naștere al științei moderne a naturii și procesul de instituționalizare al acesteia. Evident, știința modernă a naturii s-a născut numai în Occident. Procesul acestei nașteri a fost lung și complicat. El începe în secolul al XIV-lea, în mediu teologic și universitar, și continuă, cu viteze diferite, până în secolul al XVII-lea, în medii laice și extra-universitare.[2] Prin operele lui Galileo Galilei, René Descartes și Isaac Newton procesul

---

[1] Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, 1992, pp. 11–17.

[2] Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci: les précurseurs parisiens de Galilée*, 3e série, Paris, Librairie Scientifique A. Hermann, 1913.

nașterii științei moderne a naturii este împlinit.[3] Opera lui Newton a oferit o formidabilă sinteză a tuturor predecesorilor săi și, totodată, a stabilit cadrul conceptual în care se va desfășura toată evoluția ulterioară a fizicii.[4] Dacă în Occident nașterea științei moderne a naturii a avut loc între secolele XIV și XVII, procesul ei de instituționalizare s-a desfășurat pe tot parcursul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea.

Acesta este tabloul general. Să ne aplecăm acum mai în amănunt asupra mecanismelor concrete prin care s-au realizat aceste procese.

Știința modernă a naturii se trage din matematica și astronomia elaborate în antichitate de greci și perfecționate în Evul Mediu timpuriu de savanții arabi.[5] Nici grecilor, nici arabilor nu le-a venit ideea că mișcările neregulate pot fi descrise în mod matematic.[6] Ca și grecii, arabii s-au limitat la matematizarea mișcărilor considerate perfecte, iar acestea erau *numai* mișcările circulare ale corpurilor cerești. Marea sinteză a acestui tip de știință — astronomia matematică — a fost *Almagesta* lui Ptolemeu, iar filozofia naturii care înca-

---

[3] Alexandre Koyré, *Études Galiléennes* [1935–1939], Hermann, 1986. Idem, *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes*, Gallimard, 1962, pp. 163–229. Idem, *Études newtoniennes*, Gallimard, 1968 (în special pp. 9–84; 245–265).

[4] C. Truesdell, „The Role of Mathematics in Science as Exemplified by the Work of the Bernoullis and Euler" [1979, 1981], paragraph 3, în: *An Idiot's Fugitive Essays on Science*, New York, Berlin, Heidelberg, Tokyo: Springer Verlag, 1984, pp. 97–132.

[5] A. C. Crombie, *The History of Science: from Augustine to Galileo* [1959; 1970], New York, Dover Publications, 1995.

[6] Amos Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea* [1986], traducere de Walter Fotescu, București, Humanitas, 1998, pp. 263–267. Edward Grant, *La physique au Moyen Âge: VI^e – XV^e siècle* [1971], PUF, 1995, pp. 49–78 (traduit de l'anglais par Pierre-Antoine Fabre).

dra aceste rezultate științifice era aristotelismul.[7] Germenii științei moderne a naturii au apărut în secolul al XIV-lea, ca o reflecție critică *în interiorul* aristotelismului.[8] Astfel, primul succes în matematizarea mișcărilor neregulate — mișcarea uniform accelerată (*uniformiter difformiter*) — a fost obținut în prima jumătate a secolului al XIV-lea, de niște aristotelicieni de la Oxford.[9] Exact aceeași demonstrație geometrică va fi reluată la începutul secolului al XVII-lea de către Galileo Galilei.[10] Metodologia de cercetare obiectivă a naturii, cu ajutorul observației ghidate de logică, a fost elaborată de către filozofi și logicieni aristotelicieni, înainte de Galileo Galilei.[11] Galilei nu a trebuit decât să preia aceste remarcabile contribuții scolastice, modificându-le în următorul sens: dând matematicii întâietate asupra logicii și contribuind astfel la așa-numita „matematizare" a ex-

---

[7] David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science: the European scientific tradition in philosophical, religious, and institutional context, 600 B.C. to A.D. 1450*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992, pp. 215–280.

[8] Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge University Press, 1996 — în special cap. 8, pp. 168–206.

[9] Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, pp. 294–301. Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică*, pp. 267–270. William A. Wallace, *Galileo, the Jesuits and the Medieval Aristotle*, Variorum, 1991, pp. VI — 1–20.

[10] Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison, 1959, pp. 414–416; 580–582. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, 3e série, pp. 562–583.

[11] John Herman Randall, Jr., „The Development of Scientific Method in the School of Padua" [1940], în: Pearce Williams and H. J. Steffens (Eds), *The History of Science in Western Civilization*, vol. II, 1977, pp. 49–63. Wallace, *Galileo, the Jesuits and the Medieval Aristotle*, pp. V — 133–146.

perimentului — una din mărcile științei moderne a naturii.[12]

Concluzia este că, în vestul Europei, știința modernă a naturii s-a născut în mod *organic*, printr-un proces de *creștere continuă*, lipsit de discontinuități.[13] Una din imaginile posibile este cea propusă de Otto Neurath: în largul mării, corabia nu poate fi reparată decât din mers, prin peticiri succesive; după un număr suficient de mare de astfel de reparații, aspectul corăbiei inițiale se schimbă radical, astfel încât, dacă am compara după un timp îndelungat prima înfățișare cu ultima, am putea crede că e vorba de vase diferite, când, de fapt, ultima înfățișare a corăbiei a fost obținută din prima — prin mici modificări și adăugiri succesive.[14] Mecanismul de naștere a științei moderne a naturii seamănă izbitor cu ceea ce în botanică se numește **altoire**. Fizica modernă s-a născut din științele antichității, aristotelism

---

[12] Lucian Blaga, *Experimentul și spiritul matematic* [scris între 1949–1953], *Opere*, vol. 8 (ediția Dorli Blaga), București, Minerva, 1983, pp. 573–586; 706–718. E. J. Dijksterhuis, „Die Mechanisierung des Weltbildes", *Abhandlungen zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftslehre*, 1952, Heft 1, SS. 33–63. Anneliese Maier, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma: Storia e Letteratura, vol. 52, 1955, pp. 339–402.

[13] *Locus classicus*: Pierre Duhem, *Les Origines de la Statique*, Paris: Hermann, t. I (1905), Préface; t. II (1906), pp. 271–276. Pentru dezvoltarea magistrală a argumentului continuității, vezi Idem, *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 tomes, Paris, Hermann, 1913–1959, passim. O reelaborare recentă a argumentului continuității, la Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, 1996.

[14] Nu pot regăsi locul unde propune Neurath această imagine. La Duhem, imaginea construcției la care contribuie toți, fără a cunoaște planul întregului și care crește deopotrivă organic și coerent (o imagine de tip anti-Babel, prin invocarea explicită a Providenței divine): *L'Évolution de la mécanique* [1903], Vrin, 1992, pp. 345–346; *Le Système du Monde*, t. VII (1956), p. 4.

și teologia aristotelizantă a Evului Mediu, printr-un mecanism de altoiri succesive: pe trunchiul deja existent al aristotelismului s-au altoit în mai multe rânduri vlăstare provenind din mai multe discipline și tradiții culturale diferite, care au modificat gradual trunchiul de bază, ajungându-se ca, la un moment dat, să rezulte o plantă foarte diferită de aceea de la care a plecat prima altoire.

Știința lui Descartes se altoiește pe tradiția aristotelică, față de care este foarte critică, dar de la care preia orizontul conceptual și formularea problemelor.[15] Față de aristotelism, cartezianismul întreține un dublu raport: violentă contestare explicită *și* tacită preluare implicită.[16] La rândul ei, știința lui Newton se manifestă foarte critic față de tradiția carteziană, dar întreține cu ea același dublu raport de preluare/contestare: întocmai ca și în cazul raportului lui Descartes față de Aristotel, Newton îl combate pe Descartes preluându-l.[17] Acesta este mecanismul de altoire de care vorbeam mai înainte: în Occident, progresul gândirii are loc prin confruntarea cu o tradiție de gândire deja existentă, ale cărei idei sunt masiv criticate, dar nu sunt niciodată aruncate la coș în mod aprioric; prin intermediul criticării

---

[15] Duhem, *Les Origines de la Statique*, t. I, p. 122: „nous verrons que le courant d'idées qui a apporté ce principe [principiul vitezelor virtuale] à Descartes et qui a pris sa source aux *Elementa* de Jordanus n'a subi, dans son progrès, aucune discontinuité. C'est bien aux commentateurs de Jordanus que Descartes a emprunté ce postulat".

[16] Étienne Gilson, *Index scolastico-cartésien*, 1913.

[17] Isaac Newton, *De la gravitation suivie de Du mouvement des corps*, Gallimard, TEL 255, 1995 (traductions du latin de Marie-Françoise Biarnais et François De Gandt). — *De gravitatione* pare a fi fost scris între 1665 și 1670 (după alte opinii, la începutul lui 1680), iar *De Motu* a fost redactat în 1684. Koyré, *Études newtoniennes*, chap. „Newton et Descartes", pp. 87–242.

lor, acestea sunt preluate în chiar rezultatele cercetării. Ideile nu sunt înlocuite prin aruncare la coș, ci prin altoire.

Același mecanism poate fi observat și în procesul instituționalizării științei galileo-newtoniene. Dacă aristotelismul dominase universitățile până dincolo de jumătatea secolului al XVII-lea,[18] domnia instituțională a cartezianismului durează până în jur de 1740.[19] Trecerea instituțională de la tradiția de cercetare proprie cartezianismului la tradiția de cercetare proprie fi-

---

[18] John Pepys și-a luat licența la Cambridge în ianuarie 1663. Fratele său mai vârstnic, Samuel Pepys, notează cu dezaprobare în jurnalul său că ignoranța mezinului în fizica aristotelică era deplină, singurele sale cunoștințe de fizică fiind cele furnizate de fizica lui Descartes (*The diary of Samuel Pepys* [R. Latham and W. Matthews (Eds.)], London, 1970–83, vol. 4, pp. 263, 267 sq.). Doi ani după John Pepys a venit rândul lui Isaac Newton să absolve universitatea din Cambridge. Această notiță din jurnalul lui Pepys ne furnizează informația că, practic, la începutul celei de a doua jumătăți a secolului al XVII-lea, în cel mai important centru științific al Marii Britanii, Aristotel a fost înlocuit cu Descartes, fără revoluție, pe nesimțite. Vezi, în general — Charles B. Schmitt, „Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism", *History of Science* **xi** (1973), pp. 159–193; A. George Molland, „Aristotelian Science", în: R. C. Olby et al. (Eds.), *Companion to the History of Modern Science*, Ch. 35, 1988, pp. 557–567 (exemplul oferit de jurnalul lui Pepys, la p. 557).

[19] Voltaire remarca undeva că, la moartea lui Newton (1727), numărul adepților filozofiei acestuia, în Anglia, nu depășea patruzeci. Potrivit lui Thomas Reid, în Scoția, cartezianismul a dispărut în jurul lui 1715, iar D'Alembert nota în 1743 că înfrângerea cartezianismului în Franța este iminentă. În 1773, Holland constata că adepții lui Descartes deveniseră, peste tot, o curiozitate. *Cf.* Pierre Brunet, *L'Introduction des théories de Newton en France au XVIII^e siècle*, Blanchard, 1931; Émile Bréhier. *Histoire de la philosophie*[3], t. 2, Presses Universitaires de France, 1985, pp. 276–277. Stanley L. Jaki, *The Absolute beneath the Relative and Other Essays*, University Press of America, 1988, p. 45.

zicii galileo-newtoniene s-a făcut nu prin aruncarea la coș a primeia, ci tot prin altoire. Mecanismul poate fi studiat în mod foarte sugestiv pe exemplul unui manual de fizică faimos în epoca de tranziție de la o paradigmă de cercetare la alta. Este vorba de un manual de fizică cartezianã, datorat unui cartezian militant, unul care dorise, prin scrierea acestui manual, să promoveze fizica maestrului său. Titlul manualului este *Traité de Physique*, numele autorului este Jacques Rohault (1620–1671), iar data primei ediții este 1671. În lumea cultă a Europei, succesul acestui manual de fizică cartezianã a fost considerabil. În forma franceză, până în 1708, apar douăsprezece ediții. În 1674, apare o traducere latină — *Jacobi Rohaulti Tractatus physicus*, care ajută și mai mult la răspândirea lucrării, în lumea savantă. La Londra, o ediție latină apare în 1682. Acum apare lovitura de maestru. Prietenul și discipolul lui Newton, Samuel Clarke, se însărcinează să scoată o nouă ediție a tratatului de fizică cartezianã al lui Rohault. Această nouă ediție latină apare în 1697, sub titlul *Jacobi Rohaulti Physica*. Particularitatea ediției constă în *adnotările* ei. Sub aparența clarificării textului lui Rohault, Clarke introduce explicațiile lui Newton la fenomenele studiate. Acestea, evident, contraziceau punctul de vedere cartezian și, în mod partizan, erau prezentate de către falsul comentator (în fond, un propagandist al fizicii newtoniene) într-o manieră mult mai convingătoare. Succesul acestui hibrid a fost enorm: până în 1718 numără patru ediții. În 1723 apare și o traducere engleză, retipărită în a șasea (și ultima) ediție în 1739, cu următorul titlu: *Rohault's System of Natural Philosophy, illustrated with Dr. Samuel Clarke's notes taken mostly out of Sir Isaac Newton's philosophy* etc.[20] În privința mecanismului prin care fizica newtonia-

[20] Al. Koyré, *Études newtoniennes*, p. 132, n. 4.

nă a fost „colonizată" și „altoită" pe trunchiul fizicii carteziene, titlul, cu ironia sa involuntară, spune totul.

Dincolo de jumătatea secolului al XVIII-lea, știința galileo-newtoniană se impune ca singura paradigmă științifică acceptabilă în toate instituțiile de învățământ din Europa occidentală.

Cum au stat lucrurile în Europa de est? Cazul Principatelor Române, prin anumite trăsături extreme, este foarte instructiv.

IV. CAZUL MODERNIZĂRII ȘTIINȚIFICE ÎN PRINCIPATELE ROMÂNE

Înainte de secolul al XIX-lea, în Principatele Române nu au existat nici universități, nici cercetători independenți. La sfârșitul secolului al XVII-lea în Țara Românească și începutul secolului al XVIII-lea în Moldova s-au înființat însă un soi de colegii exclusive, numite „Academii Domnești", unde se preda în limba greacă, greaca fiind, cum spunea Iorga, „organul culturii superioare în Orient".[21] Profesorii care predau aici erau dascăli faimoși în lumea de cultură greacă a Balcanilor din acel timp.[22] Trebuie să știți că Principatele Române, în toată perioada la care mă voi referi în continuare, au fost un important centru al culturii neo-grecești, de

---

[21] N. Iorga, *Istoria învățământului românesc* [1928], ediție îngrijită de Ilie Popescu Teiușan, București, Editura didactică și pedagogică, 1971, p. 49. „Ca limbă de predare, și un filozof din Göttingen recunoaște că elina e limba cea mai potrivită pentru propunerea științelor" (*loc. cit.*, p. 69). Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1563–1646)*, Bucarest, 1948, pp. 60 sq.

[22] Iorga, *Istoria învățământului românesc*, pp. 20 (în Țara Românească, „Academia brâncovenească" — 1678 — era deschisă numai nobilimii); 24; 27 (în Moldova, „Academia ieșeană"

care și grecii de azi își aduc aminte cu oarecare mândrie.[23] Pentru noi, important este să aflăm ce anume se preda, ca știință, la aceste Academii Domnești. Consultând documentele vremii, constatăm că „programa științifică" era bazată pe cursurile de fizică ale lui Teofil Coridaleu (1563–1646),[24] care și-a făcut studiile la Padova sub conducerea faimosului aristotelician Cesare Cremonini, la sfârșitul secolului al XVI-lea. Cesare Cremonini este aristotelicianul care a refuzat să se uite prin telescopul lui Galileo Galilei, atunci când acesta l-a invitat să se convingă singur că Jupiter are niște sateliți care se învârt în jurul său și că ei pot fi într-adevăr văzuți printr-un aparat de mărit imaginile obiectelor aflate la mare depărtare. Argumentul său era „experiența directă", pe care *experimentul* mijlocit de instrumente ar fi falsificat-o.[25] Nu vă reamintesc această anecdotă pentru a-l ridiculiza pe Cremonini, care era un savant, ci pentru a sugera că, în comparație cu Galilei sau Newton, acesta era un *alt* tip de savant, unul, la acea dată, deja depășit de noul mers al spiritului științific. La Academiile Domnești, pe aproape toată durata se-

---

— 1714 — era gratuită și deschisă oricui); 29–34; 48; 50–54 etc. P. Sergescu, «Le développement des sciences mathématiques en Roumanie», în: *La vie scientifique en Roumanie: I. Sciences pures*, Académie Roumaine, tome VI, Bucarest, 1937, p. 8.

[23] «[C]e que furent Florence et Padoue aux XIV^e^ et XV^e^ siècles pour les études classiques en Occident, furent, à partir du XVII^e^ siècle, toute proportion gardée, Jassy et Bucarest pour l'Orient Orthodoxe: centre et citadelles des lumières [...]». Cléobule Tsourkas, „La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1574–1646)", în: *Œuvres philosophiques de Théophile Corydalée*, Tome I, Bucarest, 1970, p. XIII.

[24] Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, pp. 61–68. Vezi și Iorga, *Istoria învățământului românesc*, p. 38.

[25] Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, pp. 94–98.

colului al XVIII-lea, a studia fizica însemna a studia cele opt cărți ale *Fizicii* lui Aristotel.[26] Acest studiu se făcea pornind de la comentariile lui Teofil Coridaleu, scrise în prima jumătate a secolului al XVII-lea.[27] Trebuie spus că învățământul lui Teofil Coridaleu era considerat, în societatea extrem de închisă și de religios-tradiționalistă a Principatelor Române, ca fiind aproape revoluționar, în orice caz foarte „progresist": în raport cu tradiția religioasă bizantină, bazată exclusiv pe surse patristice, tipul de raționalism aristotelizant practicat de Coridaleu era perceput ca novator, ca 'eliberator', din punct de vedere intelectual.[28]

După 1763 în Moldova și 1775 (sau 1788) în Țara Românească, pentru a ține seama de progresele vremii, învățământul de științe a fost reformat: urmarea reformei a fost dispariția de la Academiile Domnești a aristotelismului (în varianta Coridaleu).[29] Însă nu fizica newtoniană a fost cea introdusă ca fiind „modernă", ci elemente ale fizicii lui Christian Wolff

---

[26] Iorga, *Istoria învățământului românesc*, pp. 24; 52.

[27] George Șt. Andonie, *Istoria matematicii în România*, vol. 1, București, Editura Științifică, 1965, p. 42. *Cf.* Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, p. 67.

[28] „Scrierile lui Coridaleu, Meletie și Cantemir ne vorbesc, până la un punct, de apariția unui discurs nou, diferit de cel propriu tradiției bizantine" (Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filozofia în estul Europei?*, Polirom, 1998, p. 34).Vezi atacul împotriva lui Coridaleu și a filozofiei în general rostit de Meletius Syrigos în biserica patriarhală la 27 octombrie 1639. *Cf.* Cléobule Tsourkas, „La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1574–1646)", p. XXI.

[29] Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, pp. 64; 66–68. Manuscrisele inspirate de lecțiile „înțeleptului Coridaleu" erau cu hărnicie compilate până în jurul lui 1800 (e.g., manuscrisul lui Constantin Zigora, indexat de Andonie, *loc. cit.*, p. 56 — sub nr. 25).

(1679–1754).[30] Fizica lui Wolff era o combinație între (i) noțiunile de manual ale mecanicii newtoniene, curente deja în prima jumătate a secolului al XVIII-lea,[31] și (ii) un amestec lipsit de rigoare fizică între teoriile unor Gassendi, Descartes și Leibniz.[32] Textul după care predau dascălii *modernizatori* de la Academiile Domnești reprezenta traducerea parțială, în limba greacă, a lucrării lui Christian Wolff din 1713, *Anfangs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften*. Erudiții au stabilit că traducerea a fost făcută nu după originalul german, ci după un intermediar latin, apărut la Cluj în 1773.[33] Această traducere latină a unui text german din 1713, deja depășit din punct de vedere științific la data publicării lui, a stat la baza manualelor care au fost

---

[30] Andonie, *Istoria matematicii în România*, vol. 1, p. 51 (manuscrisul grec 1020 de la B.A.R.).

[31] Deși Nicolae Cercel (zis Zarzulis), cel care a predat la Iași după ideile lui Wolff între 1760 și 1773, este creditat de Ștefan Andonie (*op. cit.*, p. 42) cu introducerea teoriei newtoniene a gravitației în Principate (și cu predarea primului curs de fizică experimentală), realitatea este mult mai modestă: inspectarea manuscrisului grec 1081 (aflat la B.A.R.; descris de Andonie, *loc. cit.*, pp. 60 sq.) sugerează că fizica predată de Cercel (după Wolff) conținea noțiuni elementare de statică, cinematică, hidrostatică și hidraulică — o statică inginerească, lipsită de rigoare conceptuală (spre pildă, combina cuplul newtonian acțiune/reacțiune cu noțiunea tipic leibniziană de forță vie). Despre imposibilitatea de a reconcilia fizica lui Leibniz cu cea newtoniană, vezi Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, Mass., London, England, Harvard University Press, 1994, pp. 2–3.

[32] Vezi Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, pp. 66 sq.

[33] Andonie, *op. cit.*, p. 91; vezi, de asemeni, Ștefan Bălan, Igor Ivanov, *Din istoria mecanicii*, București, Editura Științifică, 1966, p. 128.

compilate în 1821 de Gheorghe Lazăr pentru școlile din Țara Românească.[34]

Care este tabloul general al modernizării științifice în Principatele Române? În primul rând, în absența cercetătorilor independenți,[35] nu a existat o naștere autonomă, de sine stătătoare, a spiritului științific. Neexistând un „sol nutritiv" adecvat „semințelor" de spirit științific, unul capabil să le facă să rodească în el, contactele diferiților diletanți cultivați cu forme ale spiritului științific modern nu au putut da un altoi viabil, în stare să facă mai apoi fructe în mod independent, în continuare. Acest fapt reiese cu claritate din următoarea întâmplare.

În anul 1762 a vizitat Moldova, în trecere de la Constantinopol spre Polonia, un mare savant occidental, astronom și matematician de renume, unul dintre primii savanți care a acceptat, pe continent, teoria newto-

---

[34] Victor Marian, „Scrierile matematice ale lui Gh. Lazăr", în: *Gazeta Matematică*, Anul XLI, 1935–1936, pp. 414–419; 460–462.

[35] În mod esențial, știința modernă a naturii a fost creată, în secolul al XVII-lea, de teologi seculari (Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică*, pp. 11–15). Savanții profesioniști, încadrați instituțional în universități, au fost excepția, nu regula. Toate țările care au dat contribuții semnificative la nașterea științelor moderne ale naturii au cunoscut specia cercetătorului privat — specie numită atunci *virtuoso* (ne amintim de lucrarea lui Robert Boyle din 1690, *Christian Virtuoso*, în care se argumenta că un om poate fi un *virtuoso*, adică un filozof experimental, fără a-și trăda conștiința creștină). *Virtuoso* este un savant creștin, care își găsește în credință motivarea cercetării sale științifice (Georges Gusdorf, *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, t. III, vol. 1, Paris: Payot, 1969, p. 42). Originea denumirii este legată de felul în care erau desemnați cei care, în ajunul abjurării lui Galileo Galilei, se aflau în jurul acestuia — aceștia erau *tutti i virtuosi di Roma*, ne spune J. J. Bouchard într-o scrisoare expediată la 18 iunie 1633 unui corespondent parizian (Richard S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth Century England*, New Haven, Yale University Press, 1958, p. 13).

niană a gravitației. Este vorba de savantul iezuit Rudjer Josip Boscovich, de origine sârbo-croată dar complet italienizat, născut în 1711 la Ragusa (Dubrovnik), în Dalmația, și mort în Italia, la 1787. Știm despre această vizită din jurnalul de călătorie, pe care Boscovich l-a publicat câțiva ani mai târziu.[36] Savantul iezuit a fost primit de Domnitor în Palatul domnesc, într-un cabinet de lucru. Aici, Boscovich descoperă un raft de bibliotecă cu cărți bune și două globuri, unul terestru, celălalt ceresc. La curent cu faima savantului, el însuși interesat de științe (comandase o cameră optică, pe care Boscovich este invitat să o examineze), Domnitorul poartă cu acesta o discuție legată de fizică, astronomie *e di altre generi di letterature* și cere informații despre instrumentele fizice nou apărute. Boscovich îi face Domnitorului demonstrația unui telescop recent inventat, cu care se putea reflecta pe un zid, într-o cameră obscură, imaginea soarelui și se puteau cerceta petele solare și înfățișarea planetei Venus. Atent, informat și înțelegător, Domnitorul dovedește multă pricepere și finețe în mânuirea aparatelor etalate de Boscovich.[37]

---

[36] *Giornale di un Viaggio da Constantinopoli in Polonia dell'abate Ruggiero Giuseppe Boscovich*, Bassano, 1784 (fragmentul referitor la Țările Române a fost tradus în: *Călători străini despre Țările Române*, vol. IX, volum îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, București, Editura Academiei Române, 1997, pp. 454–489). Jurnalul călătoriei lui Boscovich, datorită renumelui autorului, a avut o mare răspândire în Europa de vest a secolului al XVIII-lea: o ediție franceză în 1772 și o traducere germană, în 1780. Vezi N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, Editura Eminescu, MCMLXXXI, p. 355 (care indică greșit anii edițiilor) și Larry Woolf, *Inventarea Europei de est: harta civilizațiilor în epoca luminilor*, București, Humanitas, 2000, pp. 232 sq.

[37] Boscovich, *Giornale...*, pp. 134–137 (*Călători străini despre Țările Române*, vol. IX, pp. 480–481). Iorga, *Istoria românilor prin călători*, p. 358. Woolf, *Inventarea Europei de est*, p. 234.

•Scena la care asistăm este tipică pentru situația pătrunderii modernității științifice într-o regiune periferică, lipsită atât de cercetători independenți, cât și de instituții adecvate. Este conversația dintre un savant profesionist și un diletant cultivat, în care practicantul unui hobby consultă specialistul în chestiunea ultimelor informații la zi. În absența unei competențe profesionale supuse concurenței unor egali ori a unei instituții capabile să îi preia și susțină preocupările, diletanții sunt condamnați să nu producă nimic nou, iar acest tip de „informare asupra științei" este menit să nu aibă nici un rod. Informațiile științifice cu adevărat la zi nu „prind", nu se pot „altoi" pe o tradiție științifică deja existentă. Faptul că anumiți diletanți cultivați erau relativ la curent cu mersul ideilor științifice occidentale rămânea complet lipsit de consecințe asupra procesului real de modernizare științifică a Principatelor. Într-adevăr, în timp ce Vodă se informa asupra fizicii celei mai noi de la un savant occidental proeminent, Academia Domnească din Iași se pregătea să înlocuiască fizica lui Aristotel, de mult învechită, cu fizica lui Wolff, care nu fusese niciodată cu adevărat actuală. Prin urmare, veritabilul spirit științific — acela care, o dată pus în funcțiune, e capabil să se întrețină singur, producând rezultate științifice omologabile — nu s-a născut în Principatele Românești. Pentru ca Principatele Românești să poată beneficia de foloasele spiritului științific, acesta a trebuit să fie importat. Nu plantat, nu altoit, nu adaptat: ci transplantat, integral importat din Europa de vest, fără vreo contribuție creatoare autohtonă.

Ce putem spune atunci despre *mecanismul* instituțional al modernizării științifice?

Primul aspect, cel mai frapant, este desincronizarea sau d e c a l a j u l t e m p o r a l. Boierii moldovalahi cultivați sunt pasionați, la jumătatea secolului al XIX-lea, de opere care pasionaseră publicul occidental un se-

col mai devreme. Lucrarea lui Gabriel Thurelon, conte de Oxenstierna (1641–1707), *Pensées de Monsieur Le Comte d'Oxenstirna sur divers sujets, avec les Réflexions morales du même auteur* — apărută postum, în 1725, prima oară tradusă în românește la 1770 și larg răspândită prin cópii manuscrise, populară încă în vremea lui Eminescu, care s-a referit la ea în mai multe rânduri și care, ca reminiscență, joacă un anume rol în geneza poeziei *Glossa* — constituie un bun exemplu.[38] Înainte de instituționalizarea spiritului științific, savanții moldovalahi sunt și ei atrași de sinteze filozofice ieșite din atenția publicului cultivat occidental de mai bine de jumătate de secol. Dimitrie Cantemir (1673–1723), spre exemplu, elogiază în 1700, ca și când ar fi științific la zi, opera iatrochimistului Van Helmont (1577–1644), care ținea de inspirația acelui neoplatonism teozofic pe care îl profesaseră 'magicienii' Renașterii și pe care cartezianismul în chimie îl eliminase deja fără drept de apel — prin filozofia mecanică și corpusculară propusă în 1675 de Nicolas Lémery.[39] În ce privește referințele *culte* ale oamenilor lipsiți de școală (care sugerează mai bine ca orice cărei anume zone de cultură îi aparține spa-

---

[38] Neagu Djuvara, *Între Orient și Occident: Țările române la începutul epocii moderne* [1989], București, Humanitas, 1995, p. 310. Într-un articol din 1876, Eminescu citează un manuscris al *Cugetărilor* lui Oxenstierna din 1790 (*Opere*, vol. IX, București, Ed. Academiei R.S.R., 1980, p. 505; vezi și informațiile editorului privind răspândirea lucrării lui Oxenstierna la noi, la pp. 824–826).

[39] Dimitrie Cantemir a compus în două limbi (românește și latinește) un elogiu lui Van Helmont, intitulat „Laudă cătră izvoditoriu și cătră virtutia învățăturii lui" (*Operele principelui Demetriu Cantemir* [ediția Academiei Române, 7 volume, 1872–1883], vol. VI, pp. 473–485); între manuscrisele lăsate de Cantemir, cel mai voluminos (820 pp.) reprezintă extrasele din opera lui Van Helmont. O evaluare marxistă a influenței lui Van Helmont asu-

țiul respectiv și vârsta *reală*, nu *cronologică*, a acestuia), decalajul între contemporaneitate și vârsta referințelor invocate spontan poate fi uneori enormă. Mama lui Ion Creangă, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, ar fi dorit ca fiul ei să devină un al doilea Cu-

---

pra lui Cantemir, la Dan Bădărău, „Dimitrie Cantemir și Van Helmont" [1961], în: *Scrieri alese*, vol. I, București, Editura Academiei R.S.R., 1979, pp. 177–206. Despre iatrochimia lui Van Helmont și despre limitele impuse influenței acestuia de către cursul de chimie al lui Lémery, vezi Hélène Metzger, *Les Doctrines Chimiques en France du début du XVII^e à la fin du XVIII^e Siècle*, Blanchard, 1969, pp. 27–32; 92–97; în general, despre discuțiile generate ori prilejuite de Van Helmont, vezi pp. 165–227.

Deoarece Cantemir îl utilizează pe Van Helmont *în mod masiv* în teoriile sale fizice, am avut în vedere aici numai interesul *științific* al teoriilor lui Van Helmont. Cantemir este decalat față de timpul său numai atunci când dorește să facă fizică cu ajutorul teoriilor lui Van Helmont. Ca filozof al naturii care propune o alianță între metoda experimentală și cosmologia biblică ar mai fi încă multe de spus: *Sacrosantae scientiae indepingibilis imago*, scrisă de Cantemir la 1700, apărută în traducere sub titlul nepotrivit *Metafizica* (din latinește de Nicodim Locusteanu, București, „Biblioteca Universală", 1928), ilustrează foarte bine motivele interesului acestuia față de dorința lui Van Helmont de a salva un tip de gândire religioasă în fața nașterii unei modernități care își vădea deja vocația de a renunța la 'ipoteza Dumnezeu' (cum ar fi spus Laplace). Călinescu face să urmeze capitolului despre Cantemir din *Istoria literaturii române* unul intitulat „Medievalități întârziate" (ediția a II-a, 1982, pp. 42 sq.). — Ideea lui Bădărău că „extrasul bogat din Van Helmont" ar ilustra „obediența școlărească" a unui „spirit necopt și vacant" (*loc.cit.*, p. 185) este, pur și simplu, hilară. Cum era văzut Van Helmont în mediile ortodoxe apropiate patriarhiei din Constantinopol, ca un adversar al scolasticii aristotelizante și un restaurator al științei adevărate, aceea din *Scripturi*, apare în Bădărău, *op.cit.*, p. 187: „Un dezrădăcinător al erorilor trecutului produse de păgânismul aristotelic, astfel apare Van Helmont în ochii bisericii de răsărit."

cuzel[40] — Cucuzel fusese un compozitor bisericesc și un psalt, cu mare faimă în Peninsula Balcanică în secolul al ... XII-lea. Deci Moldova, la jumătatea secolului al XIX-lea, continua să aparțină zonei culturale a imaginarului bizantin: referințe culte, curente în lumea bizantină a secolului al XII-lea, continuau să fie pe buzele oamenilor din popor în Moldova, puțin înaintea revoluției de la 1848.[41]

Cât privește difuziunea spiritului științific, Principatele Românești descoperă aristotelismul, ca teorie rațională cuprinzătoare despre lume, în momentul în care Occidentul îl abandonează. O variantă eclectică a fizicii și cosmologiei „carteziene" (cu adaosuri importante din Gassendi, Newton și Leibniz) este predată în Principatele Românești ca „nouă", „recentă" și „modernă" la mai mult de o jumătate de secol după voga occidentală a acestui tip de compilație. Observația încurajatoare este că, pe măsură ce ne apropiem de prezent, decalajul temporal tinde să se micșoreze: în chestiunea abandonării aristotelismului, avem un decalaj temporal de peste un secol, în chestiunea abandonării fizicii de tip „cartezian" unul de mai bine de o jumătate de veac. Observația descurajantă este că, examinate în lumina progreselor științifice omologate, sursele modernizării periferiei românești se dovedesc a fi producții intelectuale de mâna a doua. Dacă ar fi să ținem un limbaj platonician, am putea spune că, în absența cercetătorilor independenți, modernizarea științifică nu s-a făcut în Principate prin „originale", ci prin

---

[40] Ion Creangă, *Amintiri din Copilărie*, I (1880) și „Fragment de biografie" (1890), în: *Amintiri, povestiri, povești* (ediția G. T. Kirileanu, E.S.P.L.A., 1957). Ed. Tineretului, 1969, pp. 26; 100.

[41] Pentru datarea sociologică a modernizării e important de remarcat că, la jumătatea secolului al XIX-lea, referințele culte ale lumii bizantine sunt ireversibil căzute în popor și nu mai constituie *deloc* referințele păturii culte.

„cópii". Modernizarea științifică, în Principate, s-a făcut prin manuale, nu prin lucrări originale; ba, chiar, nu prin manuale de prim rang, ci prin manuale de mâna a doua. Cam tot așa cum fiica hatmanului Toderaș Balș, observa cu ironie Radu Rosetti[42], a devenit anglomană, pe la 1835, sub influența servitoarei sale, care era englezoaică.

În ce privește mecanismul modernizării, al doilea aspect interesant este m o d a l i t a t e a în care s-a produs, în învățământul de la Academiile Domnești, schimbarea teoriilor științific acceptate. Mă refer la acele teorii considerate de către membrii competenți ai corpului profesoral ca fiind „științifice" și care, anume pentru că erau considerate „științifice", erau incluse în programa de studiu. Aspectul asupra căruia doresc să vă atrag atenția este felul în care teoriile științifice care se contrazic între ele și-au succedat una alteia, la Academiile Domnești. Fizica și cosmologia lui Aristotel sunt imposibil de conciliat cu fizica și cosmologia unor Descartes ori Leibniz. Nu poți fi adeptul lui Aristotel luni, iar marți, peste noapte, să devii, senin, fără probleme, adeptul unei sinteze care să-i includă laolaltă pe Descartes, Gassendi și Leibniz — cum, vă amintiți, propusese Christian Wolff —, iar miercuri să devii, la fel de senin, fără nici cea mai mică ezitare, adeptul fizicii lui Newton.

Este adevărat că, istoric vorbind, există o cale continuă între Aristotel și Descartes, care trece prin neoplatonism, filozofia arabă, scolastică și aristotelismul secolelor XVI și XVII. Dar dacă punem în contact direct fizica lui Aristotel cu fizica lui Descartes, contradicțiile dintre cele două teorii sunt prea flagrante pentru a le putea considera pe amândouă, la un interval

---

[42] Radu Rosetti, *Amintiri*, vol. 1: *Ce-am auzit de la alții* [1922], Editura Fundației Culturale Române, 1996, p. 147.

scurt de timp ori, și mai și, chiar simultan, științifice. Cu toate acestea, așa au stat lucrurile în programa Academiilor Domnești. În vestul Europei, teoriile se înlocuiesc una pe cealaltă la capătul unui lung interval de timp — prefacerea unei teorii în alta, eliminarea contradicțiilor și zămislirea noului din vechi sunt realizate în mod esențial cu ajutorul timpului. În estul Europei, timpul este eliminat. 'Organicitatea' evoluției este înlocuită, aici, cu 'mecanicitatea' modernizării forțate. Cunoaștem că o modernizare este forțată după suprimarea elementului timp.

Spre pildă, în jurul anilor 1770, de la un an la altul și, uneori, chiar simultan, studenților li se preda ca științifică atât fizica lui Aristotel, cât și compilația lui Wolff din fizica unor Descartes și Leibniz. Memoria acelei epoci nu a înregistrat nici o dispută, nici o dezbatere referitoare la această trecere bruscă, de la o teorie la alta nouă, incompatibilă cu cea abandonată. Nici un profesor nu s-a revoltat, intelectual vorbind, nici un gânditor nu a sesizat aberația situației. Teoriile fizice s-au succedat în programa Academiilor Domnești așa cum se înlocuiesc cărțile de pe rafturile unei biblioteci. Scoți un rând de cărți și pui în locul lor altul. Din vechile cărți nu mai rămâne nimic. Noile cărți ocupă acum tot raftul, între cele înlocuite și cele care le-au înlocuit nu există, riguros vorbind, nici o legătură: nici de mărime, nici de conținut, nici de grosime, nici de număr. Singurul criteriu pentru care un raft de cărți a fost înlocuit cu altul a fost nevoia de sincronizare a unei culturi periferice, lipsită de criteriu intern, aflată într-un permanent și contradictoriu proces de aculturație, cu o cultură considerată a fi, în acel veac XVIII, în mod indiscutabil superioară. Prin urmare, modernizarea științifică a Principatelor Românești nu a avut o motivație științifică, endogenă, ci una de natură cultural-politică, exogenă.

V. COMPARAȚIA: MODERNIZAREA PRIN „ALTOI" *VERSUS* MODERNIZAREA PRIN „ARUNCARE LA COȘ"

Putem acum prezenta tabloul global al comparației dintre modul în care s-a făcut modernizarea științifică în Europa de vest și de est.

Spiritul științific modern s-a născut în Europa de vest. În Est a fost importat. În Occident a existat o lungă și neîntreruptă tradiție a reflecției epistemologice, ale cărei cele mai importante roade pre-moderne sunt de găsit în scolastică. În estul Europei o astfel de tradiție nu a existat. În vestul Europei, metodologia științei moderne nu s-a născut prin generație spontanee, ci s-a articulat, prin „altoire", pe trunchiul deja existent al dezbaterii metodologice din cadrul tradiției aristoteliciene. În estul Europei, metodologia științei moderne a fost importată, iar o dată importată ea nu a putut fi „altoită" pe trunchiul unei tradiții de reflecție metodologică deja existentă, deoarece această tradiție, pur și simplu, nu a existat.

Instituționalizarea spiritului științific s-a realizat, în Europa de vest, printr-un interminabil șir de dezbateri critice, care au opus secole de-a rândul teologii teologilor, teologii magistrilor, magistrii magistrilor, universitarii universitarilor, cercetătorii independenți universitarilor și universitarii cercetătorilor independenți — într-un turnir al ideilor și teoriilor din care victorios nu a ieșit, de fiecare dată, decât adevărul. În Europa de vest, instituția acestor dezbateri fructuoase a fost mai întâi universitatea scolastică, apoi universitatea și colegiile regale, în cele din urmă universitatea laică și institutul de cercetare. Cărțile scrise de savanți și scrisorile schimbate de aceștia au reprezentat tot atâtea aspecte, necodificate de regulamente și legi, ale instituției cercetării științifice de care vorbesc aici. Acest mediu instituțional a fost suportul care a făcut posibi-

lă continuitatea reflecției științifice libere în vestul Europei. Acest suport instituțional a făcut ca teoriile lui Aristotel să se transforme în aristotelism fără să se osifice într-o doctrină sustrasă criticării și din care să nu fie posibil să se nască ceva nou. Tot acest mediu instituțional a permis criticarea aristotelismului și a favorizat înlocuirea lentă a acestuia prin alte teorii, mai adevărate și care îl contraziceau fățiș. Pentru a descrie această înlocuire lentă am folosit imaginea trunchiului altoit — imagine care, mi se pare, ilustrează cel mai bine dublul aspect de contestare/preluare, care este tipic pentru mecanismul prin care avansează modernizarea științifică occidentală.

Dimpotrivă, modernizarea științifică a Principatelor Românești este dogmatică, mimetică și mecanică.[43] În Principate, Descartes îl înlocuiește în programă pe Aristotel fără dezbatere, prin 'decret' — pentru că așa s-a întâmplat în Occident (cu un secol mai devreme). În Principate, Newton îl înlocuiește în programă pe Descartes fără dezbatere, prin 'decret' — pentru că așa s-a întâmplat în Occident (o jumătate de secol mai devreme). În Principate, nu capacitatea de a distinge adevărul de fals sporește, ci obsesia de a fi tot mai sincro-

---

[43] Vezi H.-R. Patapievici, „A Short Look into the Dissemination of Newtonian Ideas in the Romanian Provinces: 1687–1860". ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ ΣΥΜΠΟΣΙΟΥ, ΑΘΗΝΑ 17–18 ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΥ 1993, ΚΝΕ/ΕΙΕ ΑΘΗΝΑ 1996, pp. 145–155. Caracterul dogmatic, mecanic și pur mimetic al modernizării științifice românești încetează abia o dată cu 'naturalizarea' științei moderne a naturii, ilustrată, între altele, prin apariția primelor creații științifice originale ale unor savanți care lucrează în condițiile instituționale din țară. Vezi *La vie scientifique en Roumanie: I. Sciences pures*, Académie Roumaine, Connaissance de la terre et de la pensée roumaines, tome VI, Bucarest, 1937. Cu precauție, datorită tendinței de a trata creativitatea ca pe o cauză națională, pot fi consultați și I. M. Ștefan, Edmond Nicolau, *Scurtă istorie a creației științifice și tehnice românești*, București, Albatros, 1981.

nizat cu Occidentul considerat civilizat. Trecerea de la o teorie la alta se face fără discuție critică, fără dezbatere, fără opoziție: de la o teorie la alta se trece prin aruncarea la coș a teoriei precedente. Profesorii nu se întreabă de ce Aristotel fusese bun luni, Descartes marți, iar Newton este bun începând de miercuri până la următoarea schimbare. Studenții, la rândul lor, uită marți ce au învățat luni și, în general, au memoria pe care le-o dictează ultima teorie venită de la Paris, Londra, Viena sau Berlin. Dacă modernizarea științifică s-a făcut, în Occident, prin mobilizarea tuturor tradițiilor semnificative, modernizarea științifică, în Răsărit, s-a făcut prin aruncarea la coș a tuturor tradițiilor care cădeau la testul 'sincronizării' de la o zi la alta.[44]

Pentru a descrie acest proces de aruncare la coș a tuturor tradițiilor am folosit imaginea raftului de bibliotecă golit periodic de cărți, fără păstrarea celor evacuate — imagine care, mi se pare, ilustrează cel mai bine mecanismul prin care, istoric vorbind, s-a impus spiritul științific modern în partea de Europă unde se află și țara mea, România.

---

[44] Consecințele teoretice ale acestei realități practice au fost trase într-o teorie sociologică a modernizării prin imitație de către E. Lovinescu, în lucrarea *Istoria civilizației române moderne*, 3 volume (1924–1925; modelul teoretic este dezvoltat în volumul 3). În lumina modernizării științifice a Principatelor, este evident că modelul sincronizării prin imitație este inferior celui propus de Titu Maiorescu în teoria formelor fără fond (articolul „În contra direcției de astăzi în cultura română", apărut în *Convorbiri literare*, 1 decembrie 1868).

Am putea spune, schimbând ce este de schimbat, că motivele pentru care teoria sincronismului este inferioară teoriei formelor fără fond sunt aceleași cu rațiunile pentru care teoria kuhniană a evoluției științei prin schimbare 'arbitrară' de paradigme este inferioară teoriei popperiene a creșterii științifice prin critică rațională.

VI. CONCLUZIE

Între modernizarea prin „altoi" și modernizarea prin „aruncare la coș", evident că mai puternică și mai durabilă și mai lipsită de complexe este prima.

Într-o lume care are un centru și mai multe periferii, este evident că centrul se modernizează prin „altoi" (pentru că e centru), în timp ce periferiile se modernizează prin „aruncare la coș" (pentru că sunt periferii; dacă s-ar moderniza prin „altoi", atunci periferiile ar fi centru).

Această diferență este de natură. Există însă și o importantă diferență psihologică între cele două tipuri de modernizare, care decurge din modul în care modernizarea este resimțită de subiecții ei. Orice modernizare implică o continuă eroziune a tuturor tradițiilor, inclusiv a ei proprie. Când te afli în centrul procesului, poți să ai sentimentul că îl domini și că ești învingător. Dimpotrivă, așa cum ne sugerează nenumărate exemple istorice, când te afli la periferia procesului, sentimentul este că ai devenit sclavul modernizării și că ești un înfrânt. Cei care asumă modernizarea ca un altoi, aceia tind să se simtă câștigătorii procesului; cei care o asumă ca pe o aruncare la coș a propriilor tradiții, aceia tind să se simtă victimele și perdanții procesului. În primul caz, modernizarea tinde să fie, sociologic și politic vorbind, stabilă. În ultimul, modernizarea tinde să fie instabilă, datorită faptului că, deși poate fi, din punct de vedere tehnic, un succes, este, din punct de vedere psihologic, un eșec.[45]

---

[45] Ștefan Zeletin (*Burghezia română. Originea și rolul ei istoric*, București, Cultura Națională, 1925; și *Neoliberalismul. Studii asupra istoriei și politicei burgheziei române*, București, Editura „Pagini agrare și sociale", 1927) a dezvoltat teoria că valorile sufletești ale culturii române sunt aproape toate „reacționare", deoarece fondul nostru sufletesc ar fi rămas rural și agrar, în

Ce-i de făcut? Două lucruri. Primul ține de o acceptare *inteligentă* a stării de fapt, al doilea ține de transformarea ei voluntară. Să le luăm pe rând.

Întâi de toate, trebuie să acceptăm că există două tipuri de modernizare, după cum ești situat în centrul ori în periferia procesului; și că modernizarea prin „aruncare la coș" este la fel de inevitabilă ca și modernizarea prin „altoi". Trăim într-o lume în care inițiativa modernizării aparține cu necesitate numai unora, în timp ce difuziunea ei este resimțită de toți. Altfel spus, trăim într-o lume în care există în mod necesar și centru și periferie. În mod schimbător, țări care au fost în centrul modernizării la un anumit moment se află acum la periferia ei. Statele Unite s-au aflat la periferia modernizării în secolul al XVIII-lea, se află acum în centrul ei. Iar vechile centre au devenit periferii.

Al doilea lucru pe care putem să îl facem este să înțelegem mai bine natura modernizării prin altoi. În fond, în ce constă ea? Pe un corp de tradiții deja instalat, un principiu nou vrea să se impună; acesta nu se 'agață' de trunchiul tradiției prin 'război' și 'distrugere', ci alege să o facă printr-un soi de *acomodare*

---

timp ce ordinea noastră socială e deja burgheză și modernă. Zeletin constata această contradicție și o punea pe seama înapoierii, adică a unei modernizări incomplete. Poate nu e lipsită de interes observația că, într-un context argumentativ diferit, Joseph Schumpeter (*Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, Harper & Brothers, 1942) ajungea la concluzia că, în competiția dintre socialism și capitalism, soarta capitalismului este pecetluită, deoarece deși capitalismul este un remarcabil succes economic, psihologic vorbind, acesta a fost înfrânt de socialism, care a câștigat lupta culturală. Ceea ce Zeletin punea pe seama înapoierii românești în anii '20, și anume contrastul între o ordine socială capitalistă și o cultură „reacționar" anticapitalistă, Schumpeter găsea că este o trăsătură structurală a „sistemului modern" (cum numea Marx capitalismul), care îi fixează limitele de succes și îi hotărăște durata vieții.

ofensivă — criticând părți importante ale tradiției, înlăturându-le pe unele, acceptându-le pe altele și transformându-le profund pe cele care au mai rămas, în urma criticii; finalmente, principiul străin devine, prin altoire pe trunchiul deja existent de tradiții, un principiu intern al culturii respective: în continuare, principiul modernizării nu mai apare ca un corp străin, ci ca o parte a tradițiilor deja existente. Altfel spus, modernizarea prin altoi seamănă cu o 'evoluție organică', care a știut să încorporeze un principiu revoluționar; în timp ce modernizarea prin aruncare la coș seamănă mai degrabă cu o 'revoluție mecanică', care nu-și posedă nici criteriul declanșării, nici regula de încheiere. Ceea ce este important în argumentul meu este că putem alege între 'război până la exterminare' și 'acomodare critică'. Putem alege între a fi revoluționari și a produce revoluții mecanice (terminate temporar prin dictaturi apodictice și răsturnate apoi, tot printr-o revoluție), și a fi critici și a căuta căile unei evoluții organice, bazată pe încercări și tatonări critice. În primul caz, istoria va părea o succesiune irațională de paradigme incomensurabile. În cel de-al doilea, ea va semăna mai degrabă cu corabia lui Otto-Neurath, reparată continuu din mers.

Primul tip de istorie este în acord cu descrierea făcută de Thomas Kuhn schimbărilor de paradigmă: pentru Kuhn, argumentele raționale joacă doar un rol limitat în alegerea unei teorii științifice și, de aceea, criteriul apropierii de adevăr este pentru el irelevant în discutarea progresului științei.[46] Ceea ce eu condamnam în mecanismul evoluției prin aruncare la coș, și anume absența unei discuții critice și practica adoptării unei teorii numai din rațiuni sociologice ori politice, constituie, în modelul lui Kuhn din 1962, un ansamblu de

---

[46] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

trăsături pozitive.[47] Kuhn credea că așa a evoluat știința în vestul Europei, de la Aristotel încoace. Eu cred, dimpotrivă, că modelul descris de Kuhn este inadecvat progresului științei în Occident. Fiind însă, în mod paradoxal, remarcabil de adecvat descrierii felului în care au fost schimbate teoriile științifice în Principatele Române. Modelul revoluționar de abandonare și acceptare a unei teorii descris de Kuhn în 1962 în termeni de schimbare de paradigmă poate fi cu foarte bună aproximație recunoscut în mecanismul de modernizare pe care eu l-am denumit „aruncare la coș" și pe care l-am descifrat în modernizarea științifică a Principatelor Românești în secolul al XVIII-lea. De aceea, nu este cred paradoxal să spunem că modelul Kuhn pare a fi fost făcut nu pentru procesele care au loc în centrul în care se inițiază modernizarea științifică, ci pentru acelea care se desfășoară în zonele de periferie a modernizării. Dimpotrivă, felului în care s-a dezvoltat știința

---

[47] Trecerea de la o paradigmă științifică la alta este o experiență de „conversiune", demonstrația sau argumentele — care, bazându-se pe preexistența paradigmei, sunt toate circulare — fiind complet inutile (*The Structure of Scientific Revolutions*, p. 151); susținătorii paradigmelor diferite trăiesc în lumi diferite și *văd* lucruri diferite în aceeași lume, de aceea trecerea de la o paradigmă la alta nu poate fi făcută prin pași mărunți, orientați de logică sau experiență (*Ibidem*, p. 150); ca și în revoluțiile politice, și în schimbările de paradigmă nu există un standard mai înalt decât asentimentul sociologic al comunității relevante (*Ibidem*, p. 94). Indiferent de nuanțările introduse de Kuhn în postfața la ediția a doua a cărții sale (Postscript, 1970; vezi și Thomas S. Kuhn, Afterwords, în: *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*, edited by Paul Horwich, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1993, pp. 311–341), *aceste* descrieri, din 1962, sunt perfect adecvate situației din Principatele Românești în secolul al XVIII-lea și ele anume l-au făcut pe Lakatos să exclame că teoria lui Kuhn ține mai degrabă de „psihologia maselor", decât de epistemologie.

în Occident i se potrivește mai degrabă descrierea progresului științific în termeni de creștere organică, având ca fundament formularea continuă a ipotezelor și respingerea lor necontenită prin argumente critice, așa cum apare la Karl Popper[48] și parțial la Pierre Duhem — de pildă, imaginea palatului în continuă și imprevizibilă reconstrucție propusă de Duhem pentru a ilustra creșterea științei moderne a naturii[49] este perfect solidară cu imaginea corăbiei reparate în mers, propusă de Neurath. Concluzia mea este că modernizarea științifică a Principatelor Românești a fost kuhniană, în timp ce modernizarea științifică a Occidentului a fost popperiană. În viziunea mea, modernizarea kuhniană este problematică.

Pe de altă parte, ceea ce cred că trebuie să înțelegem, contemplând exemplele de modernizare furnizate până acum de istorie, este că modernizarea nu e ceva precum un decret al lui Dumnezeu, pe care sau îl primești cu bigotism sau îl respingi cu fanatism. În privința României, există exemple de modernizare organică, în care importul s-a făcut prin altoi și nu prin aruncare la coș. Un exemplu este modernizarea urbanistică a aproape tuturor așezărilor țării. Un altul este asimilarea culturii occidentale în Principatele Românești, în secolul al XIX-lea, la nivelul *întregii* societăți. Un altul, încă, este modernizarea moravurilor, a formulelor de politețe, a legăturilor erotice, a relațiilor sociale. Prin

---

[48] Modelul cunoașterii științifice bazat pe continua și neîntrerupta discuție critică a tuturor ipotezelor, inclusiv a celor verificate, și pe respingerea ideii de autoritate, inclusiv științifică, străbate toată opera lui Popper. Vezi antologia editată de David Miller, *Popper Selections*, Princeton University Press, 1985, tradusă la noi sub titlul: Karl R. Popper, *Filozofie socială și filozofia științei*, București, Editura Trei, 2000 (în special primele două părți).

[49] Pierre Duhem, *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. VII, Hermann, 1956, p. 4.

urmare, numai la prima vedere modernizarea prin „altoi" ar părea că este specifică centrului, iar modernizarea prin „aruncare la coș" ar fi inevitabilă periferiei.

Pot acum trage concluzia generală a conferinței mele. Deși în ce privește *inițiativa* modernității va exista întotdeauna un centru, de la care modernitatea pornește, și o periferie, care e forțată să intre în logica dictată de centru, *natura* procesului de modernizare nu trebuie neapărat să fie — evoluție normală în centru, revoluție violentă și resentiment la periferie.

Problema opțiunii între evoluția-prin-altoi și revoluționarea-prin-aruncare-la-coș ține în întregime de societatea aflată în curs de modernizare. Dacă acea societate are resurse interne de a putea distinge în chip critic între tradițiile care merită abandonate și cele care merită păstrate, atunci modernizarea, chiar impusă din afară, nu pune nici o problemă *exterioară* — ea este deja o problemă internă a societății respective. Dimpotrivă, dacă societatea care este confruntată cu dilema modernizării s-a dovedit deja incapabilă să mai distingă, în propria tradiție, între tradițiile care *pot* fi abandonate (pentru că nu e necesar să fie păstrate) și cele care e *necesar* să fie păstrate (pentru că nu e necesar să fie abandonate),[50] atunci acea societate va cădea inevitabil în logica modernizării prin aruncare la coș și, drept urmare, va fi victima sigură a unei interminabile dispute sterile între tradiționaliști și moderniști. Aceste dispute, datorită faptului că *principial* nu pot fi soluționate rațional, vor conduce în scurt timp la acumularea unor vii resentimente și tensiuni în societate, cu efectul că

---

[50] Potrivit excelentului principiu formulat de Falkland — tot ce nu e necesar să fie abandonat, e necesar să fie păstrat —, principiu care ar trebui să joace în politică rolul de prudență epistemologică pe care briciul lui Ockham îl joacă în teoria științei.

achizițiile modernizării vor fi mereu privite cu suspiciune. Rezultatul global va fi acela că modernizarea nu va putea fi acceptată ca un proces legitim, ci va fi resimțită ca un viol efectuat de 'străini' asupra 'specificului național'. Naționalismul, fundamentalismul și izolaționismul vor fi, cel mai probabil, modalitățile prin care o astfel de societate sfâșiată va răspunde la tensiunile psihologice induse de modernizarea efectuată prin aruncare la coș.

Acest tablou ne sugerează următoarea încheiere. Toată cheia succesului procesului de modernizare stă în sănătatea spiritului de discernământ al unei societăți. Dacă aceasta realizează o bună gestiune a raportului dintre nou și vechi în interiorul propriei sale tradiții, atunci orice modernizare indusă din afară va fi percepută ca fiind urmarea legitimă a unui proces intern — astfel că procesul modernizării va fi în mod firesc unul 'prin altoi' și nu 'prin aruncare la coș'. Ce trebuie făcut? Simplu: luptat atât cu adepții sincronizării necritice, care se închină bigot la tot ce are etichetă 'made in USA, certified by the spirit of the latest modernity', cât și cu adepții izolării bezmetice, care ar dori să se zidească în peștera unui trecut de invenție, potrivit lozincii, la fel de false — 'made in our country only, certified by the spirit of traditionalism'. Buna modernitate este amenințată atât de excesele celor care o adoptă în chip bigot, cât și de încăpățânările celor care o resping în chip resentimentar.

DESPRE FAPTUL DE A FI MODERN

I. MODERNITATEA POLEMICĂ
1. Sub comuniști
2. În preajma progresiștilor
3. Peștera identitară

II. CE ÎNSEAMNĂ SĂ FII MODERN?
1. Săgeata timpului
2. Inversiunea atributelor tradiționale
3. Cultul noutății și argumentele de progres

III. ARGUMENTUL POLITIC AL MODERNITĂȚII
1. Cazul lui Edmund Burke
2. Poziția față de tradiție

IV. MODERNUL TULBURAT
Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?
1. Referitor la spiritul științific
2. Referitor la capitalism
3. Referitor la statul modern
4. Referitor la rațiune

V. POSTMODERNUL
Continuități directe cu omul modern
1. Cunoașterea
2. Problema lui nullibi esse
Continuități inversate
3. Matematica este înlocuită cu retorica
4. „Drepturile omului" ale obiectelor
Postmodernitatea — un fenomen posttraumatic

VI. MODERNITATEA ESTE UN INSTRUMENT, NU O SUBSTANȚĂ
1. Eroarea categorială
2. Setea de putere a omului modern

VII. MODERNITATEA CA TEHNICĂ SPIRITUALĂ

I. MODERNITATEA POLEMICĂ

1. Sub comuniști

Pentru cineva care vine dintr-un regim comunist, chestiunea modernității se pune altfel decât pentru o persoană care vine dintr-o societate liberă, una în care modernitatea s-a exercitat potrivit unei tradiții, care ar putea fi numită *tradiție a modernității*: dacă, așa cum am să încerc să argumentez, cele două noțiuni nu ar fi mutual incompatibile și a spune că există o tradiție a modernității este ca și cum ai spune că există un cerc pătrat. Modernitatea era percepută, înainte de '89 — o spun în nume propriu: conferința mea este în mare măsură o conferință-confesiune, pentru că pleacă de la dileme care m-au frământat profund și a căror tranșare a implicat renunțarea la o sumă de obișnuințe de gândire care-mi erau dragi —, ca un mod de a te situa pe o poziție ne-comunistă, dacă nu chiar anti-comunistă. Chiar și acei kremlinologi, sovietologi ori cum s-or fi mai fi numind azi specialiștii care au văzut în comunism o mare forță de modernizare a societăților înapoiate, pe care capitalismul a eșuat să le modernizeze, chiar și aceștia vor consimți că, deși comunismul s-a autolegitimat ca un proiect de modernizare, în fond el urmărea să impună realizarea unui ideal arhaic de societate, prin procedee calificat anti-moderne: societatea fără clase este un ideal arhaic, în schimb construcția sta-

tului totalitar, care confiscă total societatea și o reduce la o stare aflată *dincolo* de modernitate, ține de posibilitățile tehnicii moderne; cât despre teroarea, deportarea, exterminarea în masă și persecuțiile ideologice, acestea sunt procedee acuzat anti- ori pre-moderne — puse în aplicare însă cu mijloace curat moderne. Aceste mecanisme de constrângere și guvernare silită erau puse la lucru, conform intențiilor comuniștilor, pentru a ameliora relațiile dintre oameni; pentru a instaura idealurile cele mai „înaintate" ale modernității politice — egalitatea, libertatea, fraternitatea; pentru a stimula creativitatea încătușată de relațiile alienant–capitaliste etc. Prin urmare, declarându-mă modern înainte de '89, afirmam, la modul polemic, că idealul meu politic NU este comunismul. Era un fel de a fi în afara comunismului fără a fi constrâns să te declari împotriva lui. După '89, când, în fine, a fost din nou posibil un spațiu public, a fi modern însemna încă o dată a fi în actualitatea cea mai deplină: ne confruntam atunci cu personaje ca Ion Iliescu, Petre Roman, foarte postmoderne, într-un sens, și cu... minerii, foarte pre-moderni, într-altul. În 1990, după a treia mineriadă, reapăruse și maleficul cuplu de la *Săptămâna*, Eugen Barbu–Corneliu Vadim Tudor. Față de toți aceștia cea mai eficace raportare era, politic vorbind, aceea de a invoca modernitatea politică și intelectuală — o modernitate care îi dezarma imediat, cel puțin în principiu, pentru că în practică...

2. În preajma progresiștilor

În plus, eu personal am avut, în toamna anului 1997, o experiență grotescă, care mi-a confirmat în mod dirimant propria mea modernitate. Vă voi relata-o foarte pe scurt. Am fost invitat, din greșeală, firește, la un exotic congres internațional, de viitorologie, al cincisprezecelea, organizat de *World Futures Studies Federation*. Am acceptat să merg acolo datorită admirației pe care o am pentru Bertrand de Jouvenel, inventatorul

futuribilelor. Peste ce am dat acolo? Peste un soi de sectă gnostică postmodernă, virulent îndreptată împotriva tuturor marilor monoteisme, oficianta unui soi de religiozitate asiatică difuză, neclară, practicând un eclectism arbitrar, ignar de cele mai multe ori, în orice caz agresiv, orientat împotriva tradiției religiilor care au dezvoltat o teologie rațională. O sectă furibund îndreptată împotriva multinaționalelor, a științei moderne, a liberalismului, a economiei de piață liberă, a industriei, în schimb foarte favorabilă ecologismului, anticapitalismului, feminismului, homeopatismului, naturismului, primitivismului, Internetului și... satului african de acum 5000 de ani! În timpul conferințelor, dacă vreun „retardat" din Est avea vreo comunicare tradițională, cu argumente, bibliografie, grafice și spirit critic, câte un membru exaltat al acestei secte gnostice postmoderne, de altfel de ambe sexe, se repezea peste rând la tribună și, de acolo, scrutând fioros infractorul surprins în flagrant delict de modernitate științifică, făcea intervenții de genul: „Opriți-vă! Ceea ce suntem acum obligați să ascultăm este o adevărată comunicare științifică!": după cum pronunța cuvintele „comunicare științifică" îți puteai da seama cât de oribil i se părea acest lucru. Secta cu pricina pretindea că slujește interesele umanității; idealul lor de societate a viitorului era o sinteză între (α) tehnologia soft, din care nu luau în calcul decât calculatoarele, epitomizate prin tastaturi, ignorând (voit ori din incultură) partea de tehnologie grea care face posibile aceste remarcabile produse și care implică, de pildă, industria chimică, pe care membrii sectei o urau activ, în adevărate ședințe de psihodramă colectivă; și, n-o să credeți, (β) satul african de acum cinci mii de ani, care, pentru această stranie sectă primitivistă și postmodernă, reprezenta starea genuină, nepervertită, a umanității. Prin urmare, față de acest atac anti-capitalist; față de acest atac împotriva

ideii de stat arbitru neutru al intereselor individuale; față de acest atac împotriva marii noastre tradiții religioase simbolizate de cele trei mari monoteisme; față de această revendicare a religiosului oarecum pe scara din dos, care încearcă să reconcilieze afirmația „Dumnezeu e mort" — doar Dumnezeul personal, firește! —, cu postularea unei divinități a naturii însuflețite de vietăți paradivine, care pululează în stânci, arbori, frunze, nori, calculatoare, cipuri, programe și sunt prezente aici, acum, oricând; în fața acestui neo-păgânism tehnologic, postmodern și primitivist m-am simțit confirmat în modernitatea mea. Și, în același timp, împins de kerigma acestor progresiști în afara timpului *nostru*, în care ei păreau a se afla în avangarda lui, și adus într-un timp al meu, care este al *modernității clasice*, m-am simțit „reacționar". Da, eu sunt un învechit de pro-capitalist, adept al statului modern, văzut ca arbitru neutru al intereselor private; sunt pentru raționalitatea științifică, pentru spiritul critic și accept cu recunoștință atât marea tradiție a științelor naturii care ne vine din secolul al XVII-lea, cât și marea tradiție a creștinismului care ne vine din bunavestire a Întrupării și a Învierii.

3. Peștera identitară

Mai există o notă, specifică modernității, al cărei adept sunt, și pe care nu am pomenit-o încă în această scurtă prezentare — poziția mea constant anti-identitară. Resimt o repulsie instinctivă, foarte modernă în fond, față de nombrilismul identitar, această nouă religie a identității pe care o încurajează ideologia multiculturalistă și care nu face decât să recupereze, în manieră postmodernă, naționalismul etnic și rasist. Este, în fond, tot o pseudomorfoză a ceea ce este extrem în modernitate, perfect solidară cu primitivismul și antimodernismul pe care le-am constatat la secta gnostică de care vă pomeneam mai sus: pasiunea identitară

ca substitut al unei transcendențe veritabile, naturismul și cultul idolatru al Naturii în chip de compensație pentru certitudinea că „Dumnezeu a murit". În fapt, argumentul meu împotriva naționalismului, clasic ori ba, este consecința unei poziții de principiu mai generale, care respinge obsesia tipic postmodernă a identității inventate individual și asumate gregar, în numele unei poziții iluministe, de tip Moses Mendelsohn: „Să fii evreu acasă, să fii om (la fel ca toți ceilalți) în afara locuinței tale."

II. CE ÎNSEAMNĂ SĂ FII MODERN?

1. Săgeata timpului

Am declarat că sunt un om modern. Însă ce înseamnă să fii un om modern? Erudiții care s-au ocupat de filozofia medievală ne spun că, de la Alcuin la Ockham, toți medievalii se declarau moderni, în raport cu anticii. Modern era gândit prin opoziție față de antic. Era o opoziție substanțială. Religia adevărată se opunea religiei false, pe de o parte. Înțelepciunea, arta, filozofia anticilor erau, pe de altă parte, inegalabile. Un medieval din secolul al XII-lea, Bernard din Chartres, a construit o imagine cu o posteritate remarcabilă, până târziu, în secolul al XVII-lea, la Newton. Este vorba de metafora piticilor cocoțați pe umerii giganților, ideea fiind că noi, modernii, putem vedea mai bine decât anticii pentru că, deși fundamental pitici, suntem cocoțați pe umerii unor giganți. Imaginea a suferit în secolul al XVII-lea o foarte interesantă inversiune. Ca să fie înțeleasă, aș vrea să vă descriu presupoziția ideii lui Bernard din Chartres. La momentul t_0, al anticilor, au existat realizări importante, simbolizate de statura lor de giganți, și apoi la momentul $t_{x>0}$, ulterior, al modernilor, au existat alte realizări, de mai mică amploare. Putem reprezenta geometric presupoziția temporală a acestei imagini printr-un triunghi dreptunghic

culcat pe cateta lungă, orientat cu vârful spre sensul pozitiv al abscisei, cateta mică, orientată firește de-a lungul ordonatei, plecând din punctul t_0, originea și unghiul drept. Ceea ce este mare, împlinit, revelația însăși se află toate în trecut. Așadar, orice moment ulterior lui t_0 este substanțial inferior în raport cu acesta. Iată presupoziția temporală esențială a oricărei judecăți de tip tradițional (nu doar tradiționalist!). Această schemă a fost inversată în momentul când Bacon a proclamat că anticii sunt cei tineri și când Descartes a lansat cunoscuta apoftegmă *„c'est nous les anciens"*. Triunghiul de care vorbeam se inversează. Vârful înțeapă acum originea, în t_0, iar cateta mică se înalță dreaptă, din abscisă, undeva la $t_{x>0}$. Nu orice moment ulterior lui t_0 îi este inferior acestuia, altfel spus temporalitatea nu mai este una care diminuează, ci este una care acumulează. În scrisoarea către Hooke, din 5 februarie 1675, Newton folosește imaginea lui Bernard din Chartres, dar fără să mai pomenească de pitici: „Dacă am văzut mai departe, este pentru că am stat pe umerii unor giganți." Zarurile au fost aruncate, iar relația cu temporalitatea inversată. La prima ediție a *Spiritului legilor*, Montesquieu, un om atât de puțin revoluționar, adică atât de bine crescut, a putut pune acest epigraf insolent: „am creat acest vlăstar fără ajutorul vreunei mame". Mama dispensabilă, firește, era tradiția, pe care noul raport cu temporalitatea tindea să o elimine complet.

2. *Inversiunea atributelor tradiționale*

Prin modernitate se produce o inversiune a raporturilor tradiționale. Să comparăm, spre pildă, două tipuri de justiție. Justiția clasică, bazată pe facerea de dreptate, pe care o vom numi justiție formală, și justiția modernilor, care este una redistributivă, de tip material, pentru că bunurile implicate nu sunt de tip sim-

bolic sau spiritual. Justiția clasică este aceea care se face prin avocați, prin judecători, prin procurori: constatarea unui delict din trecut, o investigație a unor fapte petrecute deja, pentru restabilirea unei stări de dreptate în prezent. Aceasta este schema de raționament a justiției clasice. Justiția redistributivă constituie unul dintre marile atuuri ale gândirii de stânga și se bazează pe ideea că există o stare de inegalitate în prezent și că, prin impunerea unor inegalități bine controlate, de pildă impozitul progresiv, se creează în viitor o stare de egalitate, care, în viziunea modernă, este și una de dreptate.

Aici sunt două presupoziții importante. (i) Prima e aceea că inegalitatea este întotdeauna resimțită de moderni ca fiind o nedreptate. Este un gând tipic modern: chiar când se înregistrează o inegalitate, fie ea aceea dintre mintea lui Hegel și a vorbitorului — normală, deoarece acesta era un geniu, iar cel care vă vorbește nu este —, mentalitatea modernă operează cu ideea nedreptății. Încă nu există o soluție cu genele! Dar să nu credeți că acest daimon irezistibil al modernității, exprimat în ideea că orice inegalitate este o nedreptate, nu va sfârși, mobilizând progresele biologiei, prin a acționa direct și aici, pentru a elimina pe viitor inegalitatea flagrantă între un mare gânditor ca Hegel și un om obișnuit. (ii) A doua presupoziție a acestui tip de justiție redistributivă este anularea trecutului. Justiția formală era consubstanțială cu modul în care trăim în lume, deoarece noi, în mod real, nu existăm decât pe baza faptului că cineva ne-a adus pe lume și, în acest mod, venim într-o limbă, într-o civilizație, într-o cultură etc., care sunt gata făcute, date în mod absolut. Justiția redistributivă face complet abstracție de trecut: dacă nu ar face, ar fi constrânsă să ia în considerare împrejurarea că există motive bine întemeiate pentru care persoana „X" are o proprietate mai mare decât persoa-

na „Y"; există motive întemeiate pentru a justifica starea de inegalitate, dar toate acestea se bazează pe existența trecutului, adică a tradiției. Or, pentru a putea fi percepută ca nedreptate, inegalitatea trebuie mai întâi ruptă de trecut. O dată abolit trecutul, se face acum o proiecție asupra egalității din viitor, pe baza introducerii în prezent a unei inegalități controlate — v-am dat exemplul impozitului progresiv, o inegalitate de tratament preventivă, menită să înlocuiască o inegalitate din prezent, acceptabilă puținora, cu alta din viitor, acceptabilă multora. Cel puțin așa pretinde justiția stângii, care e perfect modernă.

Ceea ce vedem este că modernitatea joacă întotdeauna pe două planuri temporale: o temporalitate lansată spre viitor, care are ca figură centrală acumularea, creșterea — este vectorul mare, termenul tare; și, în al doilea rând, o temporalitate care, în mod straniu se amputează de trecut; este, în mod paradoxal, vectorul recesiv, reperul care se micșorează, termenul slab.

Ca să dăm răspuns întrebării de la începutul conferinței, să ne referim puțin la modul în care se argumentează în modernitate. Voi porni de la o constatare foarte simplă. De la un anumit moment, în Europa au apărut ceea ce noi numim mode. Moda vestimentară, cred prima apărută, face următorul lucru: ai un pantof pe care l-ai cumpărat; e bun; face față scopului pentru care a fost achiziționat — e comod, nu-ți face bătături, nu lasă să intre apa, are un aspect acceptabil. Dar s-a schimbat moda: parcă te frige piciorul. Ai nevoie de un pantof la modă. Nu poți trăi până nu îți procuri unul nou. În această înlănțuire accentul cade pe calificativul nou. Îl doresc nu pentru că ar fi mai bun, nici pentru că ar fi mai frumos, nu pentru că mi-ar trebui în mod absolut, ci pentru că este nou. Pentru că există în mine ceva care mă împinge să fiu în pas cu timpul. Mă constrânge in-

terior să fiu modern, unde modern înseamnă a fi mereu în pas cu timpul.

3. Cultul noutății și argumentele de progres

Ideea este să răspundem la întrebarea: oare orice tip de om ar reacționa așa la noutate? Sau numai omul modern? Părerea mea este că relația specială cu noutatea ține de definiția omului modern. Dar atenție! Dacă modernitatea însăși a fost adusă la ființă în secolul al XVII-lea de un tip de exigență despre care o să vorbim, în acel moment ea nu a venit ca o noutate. Prin aceasta vreau să spun că apariția modernității nu s-a justificat ca noutate, ci ca o epistemă mai rațională decât tradiția pe care pretindea să o înlocuiască. Era nouă pentru că oamenii căutau soluții raționale, nu era rațională pentru că era nouă. Raționalitatea a fost motivul pentru care modernitatea a fost chemată la ființă. Acest element deosebește ceea ce eu numesc modernitate clasică de modernitatea recentă, pur și simplu. Toate achizițiile modernității clasice — mă refer la *principiile* acestor achiziții — au fost realizate nu în virtutea noutății, ci în virtutea raționalității. Toate achizițiile modernității recente sunt realizate nu în virtutea raționalității, ci în virtutea noutății. Legătura dintre cele două forme de modernitate stă în faptul că în ambele, față de tradiție, raportul de temporalitate s-a inversat. Modernitatea recentă nu este decât încă o dată modernitatea clasică, dar una scăpată din frâu, lipsită de cenzura discernământului.

Lucrurile s-au schimbat de îndată ce modernitatea a început să funcționeze ca un dispozitiv integrat, care nu a mai avut nevoie de justificări din afară. Potrivit distincției din epistemologie, contextul justificării a început să funcționeze independent de contextul descoperirii. Noutatea a devenit elementul esențial. Există un soi de daimon în interiorul modernității, care are le-

gătură cu temporalitatea, cu abolirea trecutului, și care te împinge de la spate ca o necesitate implacabilă: a fi modern înseamnă a fi mereu *up to date*, a fi mereu nou, a fi în priză, a fi la curent cu *toate* lucrurile care se petrec. Definiția pe care v-o propun pentru faptul de a fi modern este următoarea: este modern omul pentru care faptul de a fi modern constituie în sine o valoare, complet independent de orice conținut (formularea este a lui Gianni Vattimo). Un non-modern nu va accepta niciodată valoarea pe care i-o propui până nu te va întreba: „Ce conținut anume are această valoare?". Un modern va spune: „Dar e ultima realizare! E cea mai bună! *Trebuie* s-o adoptăm!". De ce *trebuie*? E secretul modernului și piatra de poticnire a celui care refuză să ia lucrurile modernității de-a gata. Cum spunea Walter Benjamin, miezul a ceea ce este înțeles în mod istoric poartă în sine timpul ca pe ceva care nu poate fi nici ignorat, nici separat, nici depășit. Acest miez se află deja în explozie temporală, asemeni universului nostru în expansiune.

Acest lucru are consecințe neplăcute asupra modului în care argumentăm. Există în esență, azi, două mari tipuri de argumentare.

(**a**) Primul are drept model raționamentul constrângător. Fie că este de natură logică, fie de natură retorică (strategii discursive consimțite între oamenii aflați în dialog), pentru acest prim model a argumenta înseamnă a produce un raționament constrângător. Independent de faptul că sunt alb sau negru, creștin ori musulman, bine dispus ori prost dispus, dacă această cultură a dialogului, a argumentării și a strategiilor constrângătoare de convingere este cu adevărat împărtășită, atunci întotdeauna se poate formula un raționament constrângător, în urma căruia doi oponenți trebuie să admită că unul are dreptate, iar celălalt se înșală.

(b) Dar, pentru noi, modernii, mai există un tip de raționament, unul despre care anticii ar fi spus că este o întâmpinare eristică și care sună în felul următor: cineva îți spune că, dacă n-ai citit cartea „*A*", unde se aduce o contribuție *de ultimă oră* cu privire la chestiunea aflată în litigiu, nu puteți sta de vorbă; că *ultima* metodologie este singura care rezolvă complet problemele nerezolvate; că *ultimul* savant care s-a pronunțat asupra chestiunii este și cel care are dreptate. Sigur că, uneori, în special în disciplinele extrem de specializate, unde adevărul are mai degrabă un aspect tehnic, acest tip de raționament este perfect valabil. Prin generalizarea lui însă, raționamentele de valoare sunt substituite cu raționamentele de conjunctură, bazate pe presupoziția că ceea ce este mai recent este și mai adevărat (reminiscență pseudomorfotică a dialecticii ascensionale propuse de Hegel). Judecata favorizată de această situare a omului modern este ceea ce aș numi judecata de progres, judecata bazată pe prejudecata că ceea ce s-a făcut în ultimii cinci ani este obligatoriu mai bun decât tot ceea ce s-a făcut mai înainte — am luat perioada unui lustru, deoarece, mi s-a spus, la unele universități americane se impune ca în bibliografii să nu se citeze nici un titlu mai vechi de cinci ani. Deși pare caricatural, substituirea pe nesimțite a raționamentului bazat pe argumente constrângătoare cu raționamentul bazat pe judecățile de progres definește în cel mai înalt (și îngrijorător) grad modernitatea în care trăim și cred că pentru orice om normal această împrejurare ridică o problemă — valoarea nu mai este judecată în funcție de conținutul ei, adică de ierarhiile, discriminările și raționalitatea noastre, ci prin simplul fapt de a fi mai recentă, mai acceptată, mai populară, mai la modă. Nu mai bună (criteriu intern), ci mai nouă (criteriu extern).

Noutatea a devenit totul. E judecătorul suprem. De aceea, totul trebuie să se reînnoiască cât mai rapid, mai complet, mai original. Nu mai răbdăm să avem același lucru mult timp: vrem altul nou, inima noastră cere o schimbare, iar mintea noastră scormonește după materializarea ei. Noi nu mai vrem lucruri durabile — vrem lucruri la modă, noi, la zi, în pas cu timpul. Comportamentul spre care ne îndreaptă acest tip de prezență în lume îl cunoașteți cu toții. Am să iau exemplul cuplării noastre cu fluxul tot mai trepidant al informațiilor; exemplul aflării în contact, în legătură, în rețea cu alții.

În timpurile clasice, ca să ai legături de afaceri cu un om, trebuia să corespondezi. Primeai scrisoarea după ce poșta ți-o aducea; aveai un moment de răgaz; o citeai; mecanismul contactului îți dădea timp să răspunzi. Răspundeai. Se făcea afacerea. Vă întâlneați. Exista un răgaz, un spațiu de securitate. Între timp au apărut lucruri mult mai interesante, mai imediate, care te pun în contact direct cu orice și oricine: omul formează numărul, telefonul fix sună. A apărut și telefonul mobil, foarte util — ai probleme, prins în mijlocul traficului, și îl folosești. Ce înseamnă de fapt acest lucru? Că suntem în permanență în priză. Nu mai avem distanță față de realitatea în care trăim; suntem ca absorbiți la suprafața acestei realități; lipiți de ea, nu ne mai putem disocia de fluxul ei, decât dacă nu ne pasă că vom apărea tuturor drept niște neserioși. Deoarece, în sistemul de contact bazat pe internet, dacă nu răspunzi la timp, te-ai descalificat. Emitentului i se garantează că, dacă receptorul nu înțelege mesajul, îl primește oricum: dacă nu răspunzi, ești denunțat de exigențele aparatului tău ca neserios. La fel este și cu faxul.

Deși exemplele par minore, rămâne faptul că această tehnică, menită să ne facă viața mai ușoară, ne-o face într-adevăr, dar într-un fel care nu era precizat în pachetul de instrucțiuni, atunci când ne-am însușit aceas-

tă tehnologie: înlesnirile căpătate ne leagă; este o eliberare prin contractarea unor noi servituți. Și totul nu face decât să întărească definiția propusă: este modern omul pentru care faptul de a fi modern constituie o valoare în sine, independentă de conținutul ei.

III. ARGUMENTUL POLITIC AL MODERNITĂȚII

1. Cazul lui Edmund Burke

Recunoașterea acestei aberații — faptul că a fi modern implică să admiți că ultimul care deschide gura ar avea dreptate — ne duce la aspectul propriu-zis politic al modernității. Și la cazul unui vestit bărbat, care a scris un tratat despre sublim la jumătatea secolului al XVIII-lea, un *whig*, un liberal de tip clasic, unul care a luptat pentru toate cauzele bune: a apărat drepturile parlamentului împotriva injoncțiunilor regelui, a apărat cauza Irlandei împotriva Angliei, s-a pronunțat în favoarea dreptului coloniilor britanice din America de a legifera independent de metropolă. Cu acest pedigri, omul nostru ar fi intrat în toate antologiile progresiștilor din lume. Dar nu s-a întâmplat așa: pe o chestiune crucială, el s-a despărțit de foștii săi buni prieteni, atrăgându-și oprobriul întregii umanități bine-simțitoare de mai târziu. Numele acestui important om este Edmund Burke, iar chestiunea pe care s-a despărțit de toți amicii săi progresiști a fost Revoluția Franceză, împotriva căreia a scris o celebră diatribă, în prima jumătate a anului 1790, publicată în noiembrie, același an — *Reflections on the Revolution in France*. Reacția prietenilor săi progresiști a fost imediată: l-au decăzut din stima și prețuirea lor. Conținutul cărții e simplu, precizia profetică și adevărul judecății sale sunt extraordinare. În mijlocul unor oameni care fie nu vedeau, fie nu voiau să vadă, el singur îndrăznește nu

doar să o facă, dar și să o spună cu glas tare — lucru pe care progresiștii din toate țările nu i l-au iertat niciodată. Burke contestă opinia partizanilor Revoluției Franceze din parlamentul britanic, potrivit cărora aceasta nu ar fi decât o continuare logică, o maturizare inevitabilă și necesară, pe scurt, o desăvârșire a proiectului politic al Revoluției Glorioase din 1688. Or, argumentează Burke, există o incompatibilitate de principiu între cele două revoluții. Prima era bazată pe un echilibru al puterilor în stat și pe limitarea reciprocă a acestora. Revoluția Franceză se bazează pe un principiu complet nou, apărut în lume o dată cu ea. Pe acesta se străduiește Burke să îl explice, să îl facă vizibil dincolo de aparențele sale ademenitoare, în logica sa politică *nudă*. În bună tradiție britanică — în mod stângaci numită empiristă, deoarece când spun „empirist" scad ceva din valoarea acestui mod de a trata adecvat problemele teoretice —, Burke nu formulează principii abstracte: el pune la lucru, pe cazuri concrete, gândirea cea mai concretă cu putință. Din acest motiv, pentru o minte carteziană, una abstract-carteziană, cartea lui este de puțin folos. Gânditorul pare captiv în empiria cea mai tristă. În fapt, pentru un om care are simțul realităților și care are certitudinea că tot ce se întâmplă se întâmplă în mod esențial și pentru o singură dată și care știe că istoria nu îi dă acea lecție decât o singură dată, lectura cărții lui Burke este cu totul remarcabilă. O carte profetică, deoarece, la un an de la declanșarea pașnică a unei revoluții cu un proiect aparent perfect umanitarist, autorul a putut semnala nu numai ororile care aveau să se întâmple mai târziu, în timpul terorii, ci și defecțiunile de principiu care, în depănarea ulterioară a istoriei, s-au cronicizat (revoluția bolșevică ca împlinire a Revoluției Franceze, zbuciumatul secol al XIX-lea, cu toate convulsiile sociale revoluționaroide, care au avut toate drept model Revoluția din 1789, apoi statul iaco-

bin-totalitar, în cele două ipostaze pe care le-a cunoscut în secolul al XX-lea, nazisto-fascistă și comunistă).

Cu toate acestea, vedem că istoria l-a aruncat pe Burke în rândul puțin onorabil al conservatorilor, dacă nu chiar al reacționarilor. Pentru progresiști, în orice caz, Burke este un reacționar. În timp ce Revoluția Franceză, adversara sa, pe care a diagnosticat-o cu atâta perspicacitate, a rămas în istorie ca fiind începutul unei noi ere, o eră de progres, de libertate, de egalitate, de emancipare, de afirmare a drepturilor fundamentale ale omului, prin contrast cu epoca Vechiului Regim, despre care sunt proferate numai orori. Or, din două una. Fie Burke s-a înșelat și atunci Revoluția Franceză a fost cu adevărat un fenomen extraordinar, care nu are nici o legătură cu experimentele revoluționare catastrofale care au înecat în sânge istoria secolului al XX-lea și care, în special, este fără raport cu acele poticneli ale modernității politice cu care ne confruntăm toți, într-o măsură mai mare sau mai mică. Și atunci este adevărat că Burke a fost un conservator-reacționar, iar amicii progresiști nu s-au înșelat să îl condamne. Fie Burke nu s-a înșelat, iar Revoluția Franceză chiar reprezintă un dar otrăvit. Dar atunci reputația de care se bucură Revoluția Franceză e nemeritată, Burke nu e un conservator, iar progresiștii sunt în eroare. După cum mi se pare cu totul evident, judecata empirică este de partea lui Burke. În acest caz, întrucât istoria l-a rânduit în tabăra conservatorilor și a reacționarilor, iar Revoluția Franceză, cu toate ororile ei, a fost pusă în tabăra progresistă, umanistă, suntem în fața a ceea ce se cheamă o *eroare tipică*, o eroare prin care istoria manifestă ceva mai profund decât ea însăși.

În mod evident, în modul în care posteritatea l-a judecat pe Burke, a jucat nu raționamentul bazat pe argument constrângător, ci acela bazat pe progres. Din momentul în care izbucnește Revoluția Franceză, umanitatea se împarte spontan în două tabere ireconcilia-

bile și inegale: stânga și dreapta. Teza mea este că atunci s-a născut opoziția dreapta *versus* stânga. Cine refuză să vadă în crimele inimaginabile ale Revoluției Franceze o dreptate superioară a istoriei, acela este fundamental de dreapta. Burke a fost primul om politic de dreapta al istoriei. În schimb, cine este dispus să justifice crimele Revoluției Franceze în numele unei dreptăți superioare a istoriei, acela este de stânga. Primii oameni politici sistematic de stânga ai istoriei au fost iacobinii. De atunci, din acel ceas auroral al Europei, s-a fixat faptul că dreapta este fundamental conservatoare și creștină, în timp ce stânga este fundamental revoluționară și gnostică (*voire* anticreștină). Gnosticismul ca substitut al creștinismului detronat, temporalitatea promisă a viitorului împotriva temporalității condensate în ceea ce a fost moștenit, a tradiției. Folosesc aici termenul de „gnosticism" în accepțiunea pe care i-a dat-o Eric Voegelin în cartea *The New Science of Politics*, din 1952. Dar mai este ceva. Tot de atunci s-a fixat și judecata istoriei asupra celor două orientări. Cât timp va dura modernitatea în care suntem instalați — adică atâta timp cât vor fi valabile raționamentele de progres înaintea celor de argument — stânga va fi considerată progresistă și umanitară, oricâte crime ar produce, în timp ce dreapta va fi considerată conservatoare și reacționară, oricât bine ar face.

2. Poziția față de tradiție

Să mai facem un pas dincolo de Edmund Burke. Vă citesc un pasaj din Charles de Rémusat, care, cu finețea tipică francezilor, a ilustrat, în 1853, sensul *special* în care a fost crucial evenimentul de la 1789. În ocurență, el se referă la Burke și îi judecă calitatea de veritabil liberal — tocmai lui, care luptase pentru cauzele cele mai bune! Trebuie să știți că apariția cărții lui Burke a împărțit liberalii de atunci din regat în două tabere,

după cum acceptau critica făcută de Burke Revoluției Franceze ori nu: *the Old Whigs*, liberalii de factură veche, care au rămas conservatori, dovedind astfel că sunt, pentru progresiști — o categorie care a apărut în istorie atunci —, reacționari, și *the New Whigs*, liberalii de stânga, considerați progresiști tocmai pentru că apărau Revoluția Franceză. Textul lui Charles de Rémusat a apărut în *Revue des Deux Mondes*, în numărul pe ianuarie-februarie. Iată pasajul interesant: „S-a spus despre Burke că nu a fost un *whig* decât din întâmplare. Este adevărat, dacă ne gândim că el a fost considerat *whig* într-un timp în care disputa între spiritul conservator și spiritul revoluționar nu era încă deschisă." Cât de clar e spus! Revoluția Franceză a produs o breșă: practic, noi putem vorbi de tradiție numai din clipa în care ea a fost contestată în chip radical în cadrul Revoluției. Pentru unii tradiția este importantă, și trebuie găsită o manieră de a o duce în prezent și a o trece către urmași — aceștia sunt oamenii de dreapta; pentru alții, tradiția nu contează, trebuie abolită — aceștia sunt de stânga.

O dată cu 1789 mai apare un „fenomen de inversiune" sau, pe urmele tezei propuse de Mircea Florian în ultima sa carte, *Recesivitatea ca structură a lumii* (2 volume, 1983; 1987), o „asimetrie de recesivitate". În culturile tradiționale sau în dispozitivul politic tradițional, dacă ar fi să identificăm post-festum elemente de dreapta și de stânga — deși, cum v-am spus, în concepția mea este impropriu, deoarece dreapta și stânga se despart cu adevărat pe chestiunea tradiției și pe legitimitatea proiectului revoluționar, nu înainte —, dacă ar fi, deci, să aplicăm retrospectiv cuplul polar dreapta *vs.* stânga, am observa că raportul de recesivitate dintre ele se distribuie astfel: dreapta este centrală, stânga este recesivă. O dată cu Revoluția Franceză, datorită inversării temporale de care v-am vorbit, stânga devine cea fundamentală, iar dreapta rămâne oarecum la remor-

ca ei, ca fiind recesivă. Acest fapt nu este întâmplător, ci tipic. Principiul este: oriunde apare, modernitatea tinde să inverseze raporturile de recesivitate tradiționale. În acest proces constă lucrarea sa. Aplicat binomului dreapta *vs.* stânga, principiul dă următorul corolar important: cât timp va exista modernitate, adică cât timp faptul de a fi modern va constitui în sine o valoare, stânga va fi triumfătoare. Ea va părea să aibă întotdeauna mai multă legitimitate. Întotdeauna, câtă vreme va exista modernitatea, a fi de dreapta va însemna a fi suspect, a întreține relații suspecte cu trecutul; a fi de stânga, dimpotrivă, îți deschide toate porțile: poți face câte crime ai dori — vezi cazul comunist —, comunitatea internațională nu te va condamna: crimele de la stânga par a fi făcute nu *împotriva*, ci în *favoarea* umanității.

IV. MODERNUL TULBURAT

Această situație de fapt ridică problema dacă este rațional să te mai consideri un om modern în condițiile în care modernitatea introduce aceste tipuri de distorsiuni în judecata istorică sau în formularea înseși a judecăților. Punându-mi problema astfel — confesiunea mea continuă —, mi-am dat seama că nu sunt un modern pur și simplu, ci un *modern tulburat*. Modernul tulburat este modernul care își dă seama că modernitatea este în mod esențial consecința unei inversiuni de atribute ale ființei și că, asemeni exegezei inverse a Cărții *Facerii*, practicată de gnosticii primelor veacuri, modernitatea reprezintă un soi de exegeză inversă aplicată oricărei tradiții deja constituite. Prin urmare, actul de proclamare a modernității este și unul de radicală contestare a tot ceea ce a precedat-o: mai mult, afirmarea modernității se face prin inversarea tradiției. Aceasta este și *problema* ei, adică prilejul ei de po-

ticnire. Problema esențială a modernității este aceea că, în chiar clipa când prin ea ceva se câștigă, atunci, cu necesitate, ceva se și pierde. Modernul pur și simplu consideră că, orice s-ar schimba, este perfect, deoarece există progresul, care îl asigură automat că, orice ar face, el crește, acumulează, merge cu adevărat *tot înainte*. Modernul tulburat are însă reacția lui Burke, reacția conservatoare de recul, întrebându-se ce se pierde atunci când, prin adoptarea cutărei noutăți, ceva se câștigă.

Aici, limba română ne oferă în sprijin o subtilitate enigmatică: în limba noastră 'înainte' se spune și lucrurilor din viitor și celor din trecut. Spunem 'înainte' pentru 'înapoi în timp', dar și pentru 'înainte în timp', fără ca înțelegerea să sufere. E o perplexitate a gândului aici, care îmi servește sugestiei, pe care vreau să vi-o fac, a *ființei* modernului tulburat: el realizează o simultaneitate a pierderii și a câștigului, care, poate, e de același ordin cu echivocația lui 'înainte', în limba română. Modernul tulburat nu se mai lasă sedus de pretențiile modernității: privirea lui a devenit binoculară, el știe că, dincolo de schimbare și revoluții, mai există și ceea ce rămâne, ca timp solidificat, în tradițiile constituite. Știe că, oricât de spectaculoasă ar fi viața schimbărilor fără sfârșit, viața *lui*, viața lui *personală*, de om irepetabil, are un sfârșit — iar revelația faptului că tot ce-l uzează *ca fenomen* nu-l epuizează *ca esență* îl împinge pe omul modern într-un teritoriu al precarității care nu mai este modern și pe care îl împarte cu orice tip uman de până la el. În conștiința precarității sale, omul modern are surpriza să redescopere legitimitatea tuturor tipurilor umane pe care credea că le-a înlocuit prin surclasare, dar pe care, în fond, nu a reușit să le depășească, reușind doar, istoric vorbind, să li se adauge. Modernul tulburat înțelege că, deși operele sale reprezintă un progres, el însuși nu este unul.

Ce se pierde atunci când ceva se câștigă

Ajuns cu interogația la acest punct, mi-am spus că ar trebui reexaminate, din perspectiva întrebării ce se pierde atunci când ceva se câștigă, cele patru mari instrumente — sau dihănii (cum le-ar fi spus Constantin Noica) — pe care modernitatea le-a adus pe lume: spiritul științific, capitalismul, statul modern ca arbitru neutru al intereselor individuale și rațiunea. Aceste patru instrumente au adus în lume lucruri cu totul remarcabile, dar, în același timp, administrarea lor incorectă și transgresiunea unor limite inerente lor conduc la triste și incontrolabile pierderi. Să le luăm pe rând.

1. Referitor la spiritul științific

Spiritul științific a apărut ca o problemă teologică importantă a secolului al XVII-lea, deoarece preocuparea centrală pentru oamenii de atunci nu era de a cunoaște natura ca natură, ceea ce ar fi însemnat, în termenii noștri, de azi, să o cunoască pentru a o stăpâni și pentru a scoate din ea putere. Ecuația „știință = putere", care este astăzi lipită cu lipici utilitarist pe fruntea lui Francis Bacon, este cu totul greșit înțeleasă. Motivul pentru care Bacon credea că se obține putere atunci când avem știință era de natură pur teologică, ceea ce azi a fost complet evacuat din bagajul de cunoștințe generale al publicului larg. Gândiți-vă la *Metafizica* lui Aristotel unde ni se spune că omul caută cunoașterea pentru ea însăși, nu pentru vreun folos oarecare. Nu valoarea utilitară stabilește importanța cunoașterii, ci cunoașterea stabilește valoarea utilității, deoarece a cunoaște este în sine o valoare. Prin urmare, spiritul științific a apărut din nevoia acelor oameni cu instincte teologice foarte puternice, mă refer la oamenii veacului al XVII-lea, care doreau să cunoască în mod univoc câte ceva — ce este îngăduit — despre

natura veritabilă a lui Dumnezeu, așa cum se reflectă aceasta în Creația lui. Cunoașteți foarte bine imaginea lui Galilei cu cele două cărți (o imagine, de altfel, deloc modernă, ci tradițională), una revelată, care era Scriptura, și alta în care Dumnezeu și-a pus amprenta, Natura asupra căreia se apleacă fizicienii.

Aplicat sistematic Naturii, spiritul științific a condus finalmente la ceea ce numim astăzi știința modernă a naturii. Acea știință despre natură care a reușit să producă, prin intermediul matematizării, și punând la lucru ceea ce Blaga a numit în mod fericit „experiment matematic", nu numai afirmații verosimile despre aproape tot ce se întâmplă cu lumea fizică, dar și să poată verifica adevărul respectivelor afirmații. Evoluția de formare și închegare a spiritului științific începe cu scolastica matură a secolului al XIV-lea și merge până în 1788, când Lagrange publică a sa *Mécanique analytique*, care face sumarul acestei largi acolade evolutive, instrumentalizând idealurile de cunoaștere ale secolului al XVII-lea într-o manieră eficace, prin ecuații diferențiale și procedee analitice formalizate. În secolul al XIX-lea, acest tip de a cunoaște lumea, de a produce afirmații *adevărate* despre lume s-a impus ca singurul ideal cognitiv acceptabil. Din acel moment, vedem cum spiritul științific începe să producă „efecte colaterale", inițial nedorite: agresiunea spiritului științific împotriva culturii umaniste. Procedeul? Cel clasic, pentru *orice* modernitate: erodarea continuă, insidioasă, permanentă, irezistibilă, insesizabilă a tot ce înseamnă tradiție deja constituită. Lăsat să acționeze fără discernământ, spiritul științific tinde să fie n e g a ț i o n i s t (tot ce nu se supune standardelor științifice este lipsit de orice valoare cognitivă) și a n e x i o n i s t (din orice disciplină, este de luat în considerare numai ceea ce poate deveni asemeni științei). La sfârșitul secolului al XIX-lea, Wilhelm Dilthey a propus ca mod

de a asigura științelor umane (*Geisteswissenschaften*) un statut de autonomie față de pretențiile negaționiste ori anexioniste ale științelor naturii (*Naturwissenschaften*) un raționament de tipul următor: există în mod legitim două tipuri de științe (vedeți, și umanismul voia să devină știință! — dându-și seama că numai ca știință mai putea supraviețui); unele în care obiectul este în mod natural obiectiv, deoarece este situat în exterioritatea omului; altele, în care 'obiectul' este, de fapt, o interioritate exteriorizată; fiecare din aceste tipuri de științe își atinge domeniul de precizie în moduri diferite; științele naturii își ating domeniul de precizie prin exactitate; științele spiritului își ating domeniul de precizie prin pătrunderea minții în interiorul obiectului cercetat (*Verstehen*, ca opus lui *Erkennen*), ca urmare a realizării unei 'experiențe trăite' (*Erlebnis*); toate culturile posedă o unitate care este dată de viață (*Leben*) — viața ne permite să le retrăim (*nachleben*); există, prin urmare, o legitimitate ireductibilă a celor două tipuri de științe. Efectul strategiei Dilthey a fost, în mod paradoxal, discreditarea și mai mare a științelor umane ca științe, deoarece promotorii acestui mod de a legitima cultura au trebuit să descopere curând că nu se pot legitima 'tare' prin concepte vagi și cvasi-mistice precum *Leben* ori prin facultăți cognitive, precum *Verstehen*, care nu pot dovedi, la rigoare, nici o deosebire specifică, de tip constrângător, între însușirile lor și cele ale facultăților de cunoaștere *tari* ale științelor naturale (precum logica și experimentul matematic).

Astfel, prin preeminența spiritului științific asupra spiritului de discernământ, un nou raport de recesivitate s-a instaurat, prin inversarea celui tradițional: cultura umanistă a devenit recesivă în raport cu cea științifică. În cultura antică, raportul era invers: la Platon, la Aristotel, pentru toți anticii și pentru toți medievalii cu-

noașterea tehnică era recesivă în raport cu aceea veritabilă, de tip filozofic ori teologic.

2. Referitor la capitalism

Inutil să vă spun câte lucruri bune ne-a pus la dispoziție capitalismul, de la cele cu care ne putem îmbrăca, la calculatoare, avioane, alimente, medicamente, cărți etc. Firește, nu el le-a inventat: el însă le-a făcut accesibile tuturor. În esență, capitalismul este ceva foarte simplu: schimbul de mărfuri, produse ori nu, între oamenii care consimt să le schimbe. Întrebarea este: cum este posibilă prosperitatea produsă de capitalism? Datorate unor Ludwig von Mises ori Friedrich August von Hayek, există încercări foarte interesante de a descrie epistemologia proprie funcționării capitalismului. Nu pot intra acum în amănunte. Voi spune doar că prosperitatea pe care o aduce capitalismul este legată în profunzime de problemele epistemologice extrem de interesante pe care le pune. Până acum, numai efecte minunate. Când însă capitalismul își impune logica tuturor domeniilor vieții, dorind să reformuleze sentimentele, cultura, moravurile și tinde să le reorganizeze pe toate numai din perspectiva raportului de schimb, bazându-le doar pe obținerea profitului, atunci este evident că apare o problemă. Joseph Schumpeter a formulat această problemă printr-un aforism: „Bursa de mărfuri nu poate în nici un caz înlocui căutarea Sfântului Graal." Exact tipul de problemă pe care stânga modernă, după ce inepția economică a marxismului a devenit evidentă nu numai copiilor, ci și profesorilor de marxism de la Oxford, a știut să o speculeze cu vigoare, uneori și cu inteligență, sugerând că, dacă economia de piață nu trebuie chiar desființată, ea trebuie totuși măcar bine strunită de un stat atotcompetent, controlat, cum altfel, de politicienii de stânga. Problema, dincolo de speculațiile anticapitaliste ale stângii, există. Formula-

tă succint, ea sună astfel: capitalismul este bun numai în datele sale naturale, stricător în afara lor. Care sunt acestea? Pentru a le găsi, trebuie să reîncepem conversația cu oamenii cei mai luminați care au trăit pe acest pământ, de-a lungul secolelor.

3. Referitor la statul modern

Ce lucru mai minunat ca ideea statului modern, arbitru neutru al intereselor private? Gândiți-vă câte probleme subiective, de statut uman, de decență și de demnitate individuală a rezolvat în termeni obiectivi, de drepturi, de legalitate. Însă în chiar momentul în care statul se instituia peste societate ca arbitru neutru al intereselor private, un alt mecanism implacabil se punea, tot atunci, în mișcare. Se mobiliza un tip de logică ce pretindea ca, în beneficiul umanității, al societății, al tuturor indivizilor, statul să preia continuu, în tot mai mare măsură, cât mai multe și mai complete, mai totale, prerogative de la societate. La rigoare, statul modern are tendința să confiște de la societate toate elementele bazate pe libertăți, privilegii — scurt spus, pe relații informale — pentru a le formaliza și a le întoarce apoi, dinspre el, înapoi societății. Astfel, lucruri extrem de importante pentru orice viață demnă de acest nume — cum ar fi spontaneitatea relațiilor dintre oameni, practicile codificate în tradiții, care nu pot fi exprimate prin reguli ori algoritmi legali fără a le ucide — toate acestea se pierd în procesul, impus de logica implacabilă a statului de a transforma toate lucrurile care există la nivelul societății în mod spontan în elemente de legislație. Este deosebirea între ceea ce Michael Polanyi numea *cunoaștere tacită* și cunoașterea care poate fi exprimată prin reguli, adică, în termeni statali, prin legislație. Este, cum vedeți, un proces de inexorabilă sărăcire a societății, care provine, neintenționat, din puterea pe care i-am dat-o statului cu sco-

pul inițial, foarte legitim, de a sta arbitru neutru conflictelor care ne macină. Lăsată de capul ei, logica statului este să ne înghită, robindu-ne complet logicii sale anexioniste. Pentru a o ține în frâu, ne-ar trebui un tip de discernământ pe care modernitatea însăși tinde să îl atrofieze.

4. Referitor la rațiune

Rațiunea, în datele ei, este un lucru cu totul și cu totul remarcabil. Oricine poate sesiza cum evoluează rațiunea înspre modernitate, comparând un text din secolul al XIII-lea, unde este invocată rațiunea, cu unul din secolul al XVII-lea. Ca facultate umană *maîtresse*, r a ț i u n e a tinde să reducă toate facultățile umane la propria ei formulă. În Evul Mediu, rațiunea este un loc comun al lui Dumnezeu. Din secolul al XVII-lea, deja, Dumnezeu nu mai este decât un loc comun al rațiunii, pe cale de lichidare. În special în secolul al XX-lea, a devenit din ce în ce mai evident că efectul cel mai pregnant al cultului rațiunii nu este altul decât scăderea raționalității. Sunt domenii în care, în loc să despice firul în patru ca un bisturiu, rațiunea nu reușește decât să dea cu barda. Un astfel de domeniu este religia, unde ravagiile produse de rațiunea ignară a celor care, în lipsă de o veritabilă transcendență, nu le-a rămas de adorat, bigot și idolatru, decât rațiunea, nu s-au lăsat așteptate. Efectele produse asupra echilibrului religios al fiecărui om în parte prin exercitarea acestui mod incult de a filozofa cu ciocanul au fost dezastruoase. Rațiunea veacului al XVII-lea nu a condus numai la rezultatele excelente consemnate în progresele științelor naturale, ci și, prin vocația ei de a se substitui gândirii religioase, la o cultură, a noastră, care, în opinia mea, este puternic și grav distorsionată — tocmai din punctul de vedere a ceea ce am putea numi 'adevărul omului'.

De ce se manifestă aceste tendințe? Rapid spus, deoarece modernitatea caută puterea. (1) De ce au dorit oamenii să extindă procedeele științifice la domeniul culturii? Pentru că au observat că știința conferă putere. (2) De ce au dorit oamenii să extindă procedeele schimbului economic la toate domeniile vieții? Pentru că au observat că prin economia de piață liberă oamenii pot obține, o dată cu banii, și puterea. (3) De ce au dorit oamenii să extindă puterile statului asupra tuturor libertăților și privilegiilor tradiționale ale indivizilor? Deoarece au observat că statul poate concentra în mâna guvernanților mult mai multă putere decât o poate face dominarea unei societăți organizate pre-modern. (4) De ce au dorit oamenii să subordoneze rațiunii toate celelalte facultăți umane? Pentru că au observat că rațiunea este facultatea umană în stare să confere mânuitorului ei cea mai mare cantitate de putere. *Cheia modernității este puterea*. Și de aceea instinctul genuin al postmodernilor autentici a fost de a defini modernitatea ca o strategie de putere.

V: POSTMODERNUL

Întrebarea este dacă, având această percepție a modernității, ca modern tulburat, sunt oare un postmodern? Altfel spus: oare un modern tulburat se regăsește în critica pe care postmodernitatea o face modernității? Răspunsul meu este că nu. Și am să încerc să argumentez de ce nu cred că postmodernitatea este o poziție filozofică acceptabilă.

Ce este, în mod esențial, postmodernitatea? Este o viziune despre lume care afirmă în chip tare adevărul următoarelor trei propoziții: (κ) *nu există o realitate esențială* (altfel spus, totul e simulacru); (λ) *totul e relativ* (altfel spus, nu există nici un cri-

teriu de a face ierarhii ori de a deosebi adevărul de fals); (μ) modernitatea e epuizată.

Continuități directe cu omul modern

Să începem cu ultima afirmație. Este cu adevărat modernitatea epuizată? Ca să demonstrez inconsistența unei asemenea afirmații, este suficient, în bună tradiție postmodernă, să o deconstruiesc. Deci, dacă modernitatea ar fi epuizată, cum pretind postmodernii, atunci ar trebui ca între presupozițiile de bază ale postmodernismului să nu se găsească nici una dintre presupozițiile de bază ale modernității. Or, nu este deloc așa.

1. Cunoașterea

Postmodernul cunoaște la fel ca modernul. Să luăm concepția despre cunoaștere a modernității. În modernitate, mă refer la modernitatea secolului al XVII-lea, pentru că atunci s-a articulat forma ei cea mai deplină, a cunoaște însemna a ști cum anume a fost făcut un lucru. Viziunea celor de atunci era că așa se poate cunoaște în sens tare, tare în sens teologic: pentru ei problema nu era să descopere un adevăr regional, ci să afle un adevăr central, adevărul despre lumea creată de Dumnezeu. Bunăoară, Descartes pretindea că în descrierea pe care a dat-o el lumii naturale a reușit să o reconstruiască intelectual, exact în felul în care a creat-o Dumnezeu la începuturi. Gândul tare al tuturor filozofilor din veacul al XVII-lea era acela că ei au acces, prin cunoaștere rațională — rațiunea lor fiind coextensivă cu rațiunea divină —, la modul în care Dumnezeu a construit lumea cu adevărat. Totuși, în bună tradiție a modestiei teologice, teologii seculari ai secolului al XVII-lea considerau că nu putem cunoaște totul despre planurile lui Dumnezeu. Numai rațiunea care cunoaște natura este coextensivă cu rațiunea di-

vină, cu acel Dumnezeu care, calculând, a făcut lumea. În privința soteriologiei, ei nu pretindeau a avea cunoștințe speciale. Prin urmare, afirmațiile de acest fel nu erau trufașe, pe atunci: nu se putea cunoaște decât cum s-a făcut lumea naturală — de aceea este fizica posibilă, după Descartes. Argumentul acesta, într-un mod foarte interesant, a fost reformulat pentru științele istorice de Vico. El afirma că, de fapt, numai societatea este constituită cu adevărat într-o manieră cognoscibilă, deoarece ea este făcută chiar sub ochii noștri, din faptele noastre, într-un mod lipsit de secret. Dimpotrivă, omul nu are acces la planurile divine și, de aceea, nu poate scruta creația lui Dumnezeu. Ca și Descartes, pe care l-a criticat, și Vico credea că numai ce este construit poate fi cunoscut complet. Societatea este construită; faptele oamenilor, așa cum se dezvoltă ele, la lumina zilei, o constituie. Așadar, conform cu *Scienza nuova* a lui Vico, știința istorică este posibilă, pentru că oamenii știu cum este construită o societate, în vreme ce fizica nu, deoarece noi nu știm cum a făcut Dumnezeu lumea. Vedeți acum legătura cu postmodernii. Ca și pentru teologii seculari ai secolului al XVII-lea, și pentru postmoderni a cunoaște înseamnă tot a construi. Numai că dispozitivul teologic în care a fost gândită această afirmație de teologii seculari ai modernității clasice a fost acum complet eliminat. De aici, prin evacuarea lui Dumnezeu, se trece pe nesimțite la a inventa, a imagina. Accentul cade acum numai pe constructivism. După părerea mea, există o legătură, ce nu poate fi deloc trecută cu vederea, între presupozițiile esențiale ale celor două epistemologii, modernă și postmodernă.

2. *Problema lui nullibi esse*

A doua continuitate importantă se referă la ceea ce Henry More — Henricus Morus Anglus, unul din pla-

tonicienii de la Cambridge, cu care Descartes, căruia i-a adus severe obiecții, a fost în corespondență între decembrie 1648 și august 1649 — numea chestiunea n u l l i b i s t ă. Aceasta se referă la faptul că, dacă admit că nu există nici un fel de comunicare între substanța întinsă și substanța gânditoare, atunci nu pot spune unde anume se află Dumnezeu. Or, problema locului lui Dumnezeu în lume este, în fond, problema existenței sale. A nu fi nicăieri (*nullibi esse*) echivalează cu a nu exista (*non esse*), pur și simplu. Acesta este faimosul argument nullibist, ridicat inițial de More împotriva lui Descartes și reluat mai târziu de Newton, în nume propriu, tot împotriva lui Descartes. Cunoașteți anecdota, despre care nu știu dacă e adevărată sau falsă, potrivit căreia Marchizul de Laplace, la întrebarea lui Napoleon cum se face că în tratatul său cosmogonic și cosmologic cuvântul Dumnezeu nu apare niciodată, ar fi răspuns: „Sire, nu am avut nevoie de această ipoteză ca să construiesc sistemul lumii." Ei bine, pentru a cunoaște complet un lucru, modernii nu au nevoie de ipoteza Dumnezeu. Consecința inevitabilă este nullibismul. La postmoderni, deopotrivă, nu există cunoaștere absolută: atunci când garantul cunoașterii, care este Dumnezeu, se retrage complet, și când nici măcar cunoașterea științifică nu mai ilustrează un absolut, absolutul ei local, de „ontologie regională", atunci cunoașterii nu îi mai rămâne decât un singur rol: să fie o strategie retorică bine ticluită. Consecința: nu există decât simulacre. Iarăși, cred că există o continuitate fără fisură între presupoziția modernă și cea postmodernă.

Continuități inversate

Acestea au fost continuitățile directe între epistemologia și ontologiile moderne și postmoderne. Dar mai

există și niște continuități inversate, foarte interesante, de tip „penser contre, c'est penser comme".

3. Matematica este înlocuită cu retorica

Pentru moderni, orice știință veritabilă este matematizată. La postmoderni avem exact răsturnarea afirmației: pentru ei, orice știință, chiar cele tari (precum matematica, fizica, fizico-chimia) sunt, de fapt, tot științe de tip istoric, altfel spus, sunt și ele bazate pe anumite strategii retorice. Pentru postmoderni, pretenția acestor științe de a furniza o cunoaștere adevărată este frauduloasă și maschează instinctul lor veritabil, care este setea de putere.

4. „Drepturile omului" ale obiectelor

Cealaltă continuitate inversată la care m-am gândit se referă la drepturile juridice. În modernitate astfel de drepturi au numai persoanele juridice, persoanele purtătoare de interese. În postmodernitate însă, există un soi de resurgență grotescă a proceselor cu animale din Evul Mediu, bazate pe presupoziția că ființele lipsite de conștiință ori elementele naturale (munții, pajiștile, râurile, copacii etc.) pot fi constituite, în justiție, ca persoane juridice: ca atare, că ar putea beneficia de anumite drepturi legale. Bunăoară, dacă un industriaș vrea să construiască o mare uzină pe un podiș, se poate găsi un avocat postmodern, care să se instituie ca apărător al acelui podiș, într-un proces prin care se urmărește să se interzică industriașului construirea fabricii, cu argumentul că aceasta ar leza drepturile de virginitate ale podișului. Pentru mine, ca om modern, o asemenea poziție este aberantă și nu știu niciodată care este raportul dintre impostură cinică și prostie în astfel de cazuri, unele, în Statele Unite, foarte lucrative. Dar, prin acte de acest fel, postmodernul dă glas înclinației spre o religiozitate sincretică, difuză,

slabă, de tip New Age — de pildă, reveria în fața apusului ca religie. Prin încercarea de a recupera un suflet al naturii, omul postmodern exprimă protestul său împotriva desacralizării naturii și contra triumfului complet, în modernitate, a unei viziuni științific-pozitiviste asupra lumii. Este protestul unui suflet ulcerat de imperialismul omogenizator al modernității, dar care, în același timp, conservă, în chiar această rană, postulatul teologic central al modernității, care proclamă moartea lui Dumnezeu. Firește, resacralizarea postmodernă a naturii nu poate deveni religioasă, tocmai datorită caracterului esențialmente nihilist al sufletului postmodern.

În concluzie, din modernitate, postmodernul păstrează următoarele idei *directe*: (**π**) nullibismul: Dumnezeu nu se află nicăieri (sau Dumnezeu a murit); (**ρ**) orice cunoaștere veritabilă este cunoaștere a ceva construit (inventat). Pe de altă parte, psihologic vorbind, postmodernul este condiționat de următoarele idei moderne *inversate*: (**σ**) știința naturii este una de tip istoric (la moderni: orice știință veritabilă trebuie să fie de tip matematic); (**τ**) obiectele naturale au drepturi juridice (la moderni: doar persoanele dotate cu interese și responsabilități au drepturi juridice). Cum vedem, postmodernii preiau de la moderni ideea *lor* privitoare la existența lui Dumnezeu atât sub formă directă (Dumnezeu e mort), cât și sub formă inversată (Natura *trebuie* să fie reînsufletită, dar Dumnezeu trebuie să rămână mort). Prin urmare, orice discuție referitoare la postmodernism trebuie să plece de la constatarea că acesta este un soi de efect posttraumatic al modernității, bazat pe inversiunea câtorva din premisele ei epistemologice fundamentale și pe conservarea principiului ei ontologic fondator — nihilismul.

Postmodernitatea — un fenomen posttraumatic

Ajung acum la cel mai important element de continuitate între modernitate și postmodernitate: conservarea sensului asimetriei de recesivitate între epistemologie și ontologie. Este vorba de preeminența epistemologiei asupra ontologiei. Cum s-a ajuns la inexistența lui Dumnezeu în lumea modernă? Prin această inversiune. Prin faptul că, de vreme ce am putut cunoaște bine natura fără ipoteza Dumnezeu, a părut să rezulte de aici că Dumnezeu nu există. O afirmație din epistemologie — pot cunoaște foarte bine un lucru făcând abstracție de multe alte lucruri din jurul lui — trece în mod irezistibil și pe nesimțite într-una din ontologie — acele alte lucruri nu există. Firește, aceasta nu înseamnă că respectivele lucruri nu există. Dar, pentru un modern, asta înseamnă. Tipic modern este să subordonezi ontologia epistemologiei și să afirmi că nu există cu adevărat decât lucrurile despre care poți formula o cunoaștere clară și distinctă. Această recesivitate modernă este perfect valabilă și pentru postmodernism. Numai construcțiile pot fi cunoscute. Tot ce poate fi cunoscut este construit. Constructul este un artefact, un simulacru. Dar atunci nu pot exista cu adevărat decât numai simulacre.

Cercul se închide. Deoarece afirmația ontologică fundamentală a modernității — ontologia trebuie dedusă din epistemologie — este preluată integral de postmodernitate, rezultă că postmodernitatea nu e decât o continuare a modernității. O continuare exasperată, traumatică, deoarece postmodernul este un modern care s-a săturat de limitările modernității, dar, în același timp, unul care, deoarece conservă afirmația tipic modernă — *Gott ist tot* — nu poate ieși cu adevărat din datele ei. Postmodernismul este recesiv în raport cu modernitatea, motiv pentru care postmodernitatea nu îmi pare a fi, în ciuda marilor sale tirade retorice, decât o

pseudomorfoză a modernității. Folosesc cuvântul pseudomorfoză în sensul lui Spengler. Pentru modernul tulburat, prin urmare, postmodernismul nu poate fi o opțiune. Postmodernul este un modern care se iluzionează că a încetat să mai fie modern. De aceea, decât să fii postmodern, mai bine să fii modern. Iar decât să fii modern pur și simplu, mai bine să fii un modern conștient de răul aflat la pândă în formula modernității, adică un modern tulburat.

VI. MODERNITATEA ESTE UN INSTRUMENT, NU O SUBSTANȚĂ

Evident, în ce mă privește, nu cred că avem *cu adevărat* de ales: suntem moderni, fie că vrem, fie că nu. În oricare din variante, tulburată ori postmodernă, modernitatea celor care au apucat deja să fie moderni este inconturnabilă. Ea rămâne gravată în carnea noastră, asemeni acelor cicatrice niciodată complet vindecate, sub care încă mai pulsează abisurile neîncheiate și nerăscumpărate ale rănii. Acest argument, nu trebuie să ne lăsăm înșelați, este teologic: modernitatea înseamnă timp, iar timpul înseamnă desfășurarea Providenței. Toate problemele veritabile ale modernității, acelea care pun omul în dificultatea propriei sale naturi, sunt de natură teologică.

Acum, dacă modernitatea este inconturnabilă, să ne întoarcem atunci, încă o clipă, la modernitate. Să îi facem, așa spunând, genealogia.

1. Eroarea categorială

Am văzut ce înseamnă să fii modern — a considera faptul de a fi modern, indiferent de conținut, o valoare. Să privim acum formal această afirmație. Omul religios, de pildă, are drept conținut faptul de a crede în existența celor divine. Omul clasic are drept conți-

nut ideea că *ideea de măsură* este măsura lumii. Aceste conținuturi pot fi determinate oricât de bine, în chip substanțial: sunt, adică substanțe. Omul modern nu are însă nici un conținut care să fie diferit de forma sa. Principiul general este acesta: actul modern prin excelență implică transformarea formelor în conținuturi. Mai concret, ce înseamnă aceasta? Să ne gândim la nașterea politică a modernității, epitomizată prin tratatele de pace cunoscute sub numele de Pacea Westfalică (1648). Acolo s-a luat decizia ca disputa militară referitoare la adevărul absolut să fie înlocuită cu un *modus vivendi* politic, bazat pe ocolirea *teologică* a disputei referitoare la adevărul absolut. Unei chestiuni de substanță i s-a substituit, temporar, un mecanism procedural. Un conținut a fost înlocuit cu o formă. Unei afirmații ontologice i-a fost substituit un protocol. Pactul fondator al primei modernități nu este, prin urmare, moartea lui Dumnezeu (aceasta este o afirmație substanțială), ci suspendarea chestiunii referitoare la Dumnezeu (aceasta este o afirmație procedurală). Iar dacă motorul modernității noastre recente a devenit proclamația *Gott ist tot* este pentru că modernitatea recentă diferă, în obiectivele ei, de modernitatea clasică. Aceasta arată că principiul *Gott ist tot* este interpretat ontologic numai la noi, modernii recenți, în timp ce modernitatea clasică l-ar fi interpretat procedural, sub specia lui „ca și cum".

Prin urmare, ideal-tipul modernității nu este, în sens propriu, un conținut, ci o formă — mai precis spus, un mecanism procedural. Transformarea modernității într-o substanță este o eroare, reprezintă o eroare de tipul violării categoriei — locul clasic este Aristotel, *Analitica secundă*, I, 7. Acest lucru era știut de oamenii din secolul al XVII-lea. Tehnica modernității de a evita conflictele politice a fost transformată în substanța însăși a omului civilizat abia în secolul al XVIII-lea,

de literații care își spuneau *les philosophes* — și care nu aveau nici competența teologică a *teologilor seculari* din secolul al XVII-lea, adevărați părinți fondatori ai modernității, nici iscusința lor științifică, nici imaginația lor politică. Răul modernității cu ei începe, cu caricaturile teologilor seculari ai secolului al XVII-lea, cu *les philosophes*. În schimb, teologii seculari ai secolului al XVII-lea ar putea constitui pentru noi modelul de urmat în vederea unei resituări în *adecvarea* modernității.

Toate instrumentele modernității (spiritul științific, capitalismul, statul arbitru neutru al intereselor private și rațiunea) sunt procedee și activități, nu substanțe. Rațiunea își este sieși temei. Capitalismul își este sieși temei, o dată decolat. La fel știința modernă a naturii și tehnologia. Toate invențiile moderne sunt, ca să spun așa, ontologii procedurale: ele își poartă propriul temei cu ele. De aceea fundaționismul e cu necesitate mort, în modernitate. Făpturile prin care modernitatea se manifestă nu sunt nici substanțe, ca în tradiție, nici simulacre, cum vor postmodernii. Sunt vehicule de tip șenilă, care nu au nevoie de drum pentru a înainta: își poartă drumul cu ele. Sunt *naturaliter* ex-fundate, fără a fi *realiter* ficționale.

2. Setea de putere a omului modern

Pe de altă parte, din enumerarea instrumentelor care definesc modernitatea este limpede că nici unul dintre acestea nu este rău. Rău este excesul lor — ideea că aceste principii, universale în ce privește aplicabilitatea lor antropologică, trebuie universalizate materialmente: adică impuse tuturor formelor de viață, individual și social. De ce, dacă sunt capitalist în economie, trebuie să fiu și în iubire? E aberant! De ce, dacă sunt științific în chimie trebuie să fiu științific în rugăciune? E lipsit de sens, mai rău, e o prostie! Ideea de a im-

pune ontologiile procedurale ale modernității tuturor formelor de existență și, în acest fel, de a le transforma în antologii substanțiale este totalitară. De ce s-a impus tuturor? Cum a fost cu putință să se piardă discernământul în chestiunea delicată a măsurii lucrurilor? Să nu uităm că ideea măsurii lucrurilor a fost ideea centrală a înțelepciunii antice și creștine — *sophia* sau *prudentia*. Motivul pentru care în modernitate s-a impus ideea că numai excesul modernității este modernitatea, că pentru a deveni modern trebuie să fii absolut, nelimitat, integral, fără rest, numai și numai modern a constat în posibilitatea de a poseda — prin intermediul științei, a capitalismului, a statului și a rațiunii — p u t e r e . Puterea, adică posesia și administrarea ei discreționară, iată marea ispită a modernității, veritabilul ei exces. Statele totalitare sunt moderne în esența lor, deoarece conținutul lor unic este administrarea nelimitată a puterii, iar posibilitatea lor de existență este statul modern plus formidabila capacitate a structurilor sale de a naște, menține și controla puterea. Pe scurt, ceea ce a reușit să distrugă setea de putere a fost discernământul. Dacă oamenii ar mai fi avut discernământ, nu ar fi văzut niciodată în nazism ori în comunism o speranță. Dar ei au fost total orbiți de ocazia, pe care aceste aberații au oferit-o, de a organiza și exercita în chip nelimitat puterea.

Întrucât răul modernității este excesul puterii, liberalismul, care este într-un fel și părintele și odrasla modernității, poate constitui, în chip paradoxal, un regulativ al modernității ieșite din țâțână — întrucât principiul central al liberalismului este limitarea puterii. Vă sugerez astfel că soluțiile pe care le căutăm nu sunt îndepărtate: sunt, ca și în boală, la îndemână; ele sunt oferite, camuflat, în chiar excesul cu care culminează maladia.

VII. MODERNITATEA CA TEHNICĂ SPIRITUALĂ

Avem două rezultate, sub forma a două întrebări și două răspunsuri. Prima întrebare se referă la *ce este modernitatea*. Răspunsul la care am ajuns este că modernitatea, modernitatea cea bună, nu e o substanță, ci un instrument; că toate marile invenții ale modernității sunt ontologii procedurale, că ele își poartă propriul temei cu ele, fiind *naturaliter* ex-fundate. A doua întrebare se referă la *cum trebuie evaluată modernitatea*. Iar răspunsul la care am ajuns este că modernitatea e rea numai atunci când, dintr-o tehnică, este transformată într-o teologie; și este, dimpotrivă, bună, atunci când e tratată în datele ei 'naturale'. Care sunt acestea? — să fie adusă din impostura de substanță în postura de instrument.

Ce înseamnă toate astea? Înseamnă două lucruri.

Tehnic, înseamnă calibrarea modernității recente în *măsura* modernității clasice: altfel spus, teologii seculari ai secolului al XVII-lea trebuie invitați să se pronunțe asupra filozofilor postmoderni din a doua jumătate a secolului al XX-lea. Modernitatea recentă trebuie recentrată în datele ei clasice.

Spiritual vorbind însă, chestiunea se prezintă mult mai pasionant și mai enigmatic. Potrivit principiului că răul creează întotdeauna, simultan, și ocazia binelui, trebuie să ne întrebăm ce prilej anume ne oferă modernitatea recentă? Există vreun avantaj paradoxal în a te afla în această situație? Să recapitulăm — răul modernității constă în transformarea unui mecanism procedural regional într-o substanță universală; binele ei, atunci, ar putea consta în lucrarea spirituală la care ne forțează.

Aș vrea să dezvolt acum, foarte sumar, argumentul modernității — nu ca ontologie procedurală, ci — ca tehnică spirituală. (1) Principiul este: în treburile pu-

blice și politice trebuie să facem abstracție de faptul că Dumnezeu *pare* a ne spune prin *Scriptură* care este adevărul și ce anume trebuie să facem. De ce este l e g i t i m să facem asta? — deoarece nu ignorăm totul, ci ignorăm pe porțiuni, adică cum e mai rău: ignorăm cu atât mai mult cu cât nu ignorăm întotdeauna. Or, e suficient să ne uităm cu atenție la viața noastră, a oricăruia dintre noi: noi suntem constant în prezența unei revelații religioase absolute. Dar cititorul nostru de mesaje, decodorul nostru e relativ. În privința certitudinii interpretării noastre la revelație nu avem decât credința, care nu e universalizabilă, e individuală și nu poate fi transmisă. Concluzie: deși trăim într-o lume a lui Dumnezeu, plină de mesaje absolute, noi nu putem depăși condiția limitată a individuației — Duns Scot spunea: *persona est ultima solitudo*. (2) În același timp, trebuie să continuăm să ne orientăm viața după cuvântul lui Dumnezeu. De ce t r e b u i e să facem asta? Deoarece, altminteri, admitem că nu suntem decât niște animale: mai norocoase decât alte animale, e drept, dar totuși *nu mai mult decât* niște animale. (1) și (2) sunt incompatibile. Trebuie însă să le gândim simultan pe amândouă și să trăim simultan împreună cu ele. Cum?

Răspunsul este — ex-fundare. Răspunsul este — aprofundarea spirituală a naturii efemerului, trecătorului, evanescentului. Înseamnă explorarea ontologiilor care țin nu de apucat, ci de miros: nu de obiectele care pot fi văzute, ci de acelea care pot fi zărite, întrezărite; nu de cele care pot fi apucate (și transformate în ustensile), ci de acelea care pot fi sesizate numai ca mirosuri, ca miresme, ca treceri și petreceri prin transparența diafanului; nu de ceea ce poate fi posedat, ci de ceea ce poate fi invocat. Ce înseamnă asta?

Iată o posibilă interpretare. Dacă admitem că omul celei mai recente modernități este consecința inevitabilă a primului om modern, iar condiția de funcționa-

re a definiției modernității (noutatea cu orice preț) este producerea pe scară industrială a acestui tip de om, recent, atunci e logic necesar că modernitatea nu poate funcționa altfel decât prin excluderea oricărei dimensiuni de tip *homo religiosus*. Ea, altfel spus, este *naturaliter* imiscibilă cu tradiția religioasă. Perfect. Fără replică. Ce înseamnă însă asta? Un singur lucru: că modernitatea este incompatibilă cu omul religios tradițional, adică este contrariul modului substanțial, tradițional, de a vedea tradiția și religia. Este posibil, mă veți întreba, un altul? Cred că da. Și aceasta este, am impresia, soluția spre care ne împinge modernitatea ieșită din țâțână, adică, în termeni religioși, prezența lui Dumnezeu în lume, *acum*. ACUM, nu pe vremea patristicii.

Iată soluția. Modernitatea de-substanțializează totul. Ea transformă totul în lichidități, în temporalități. Să luăm simbolul tradiției noastre religioase, Trinitatea. Dumnezeu, acolo, apare în trei ipostasuri. Ca nume lipsit de chip, imposibil de *imaginat*, adică imposibil de a fi pus în corespondență cu o imagine a lui proprie, Dumnezeu este Tatăl. Ca chip vizibil și întrupat, este Fiul. Ca dar acordat și prezență imposibil de prins ori determinat, este Sfânt Duh. Am impresia că modalitatea tradițională a religiei se situează în datele primelor două ipostasuri ale Trinității creștine. *Homo religiosus* tradițional a trăit relația cu Dumnezeu ca pe o relație cu transcendența absolută fără chip și reprezentări (Tatăl) ori ca pe o relație cu transcendența reprezentabilă, apropiată, umană și divină în același timp (Fiul). Toate, dar absolut toate variantele religioase tradiționale intră în această schemă. Numai misticismul, prin fluiditatea și imponderabilul relației sale cu transcendența, prin caracterul său deopotrivă personal și de neînțeles, scapă acestei scheme. Ei bine, am sentimentul că dacă omul recent ar fi să fie religios, el ar pu-

tea-o face numai în maniera ex-fundată, non-tradițională, a misticilor. Iar acest mod de a fi religios ESTE compatibil cu modernitatea, pentru că e solidar cu ea în datele ei ontologice: ex-fundare, fluiditate, accentul pus numai pe noutatea *acum* prezentă — *hic et nunc* al recenților ca *nunc stans* al misticilor. Cu o condiție însă: să se renunțe la postulatul ontologic radical *Gott ist tot* și să se revină la ontologia procedurală practicată de teologii seculari ai secolului al XVII-lea — Dumnezeu există, dar *cel puțin din punct de vedere* politic ignorăm ce ne spune: cunoaștem ca „prin ghicitură" (ca să reiau formula apostolului).

Altfel spus, trebuie să ne străduim să trăim realitatea în orizontul existenței lui Dumnezeu și trebuie să nu uităm nici o clipă că mecanismele procedurale prin intermediul cărora oamenii ajung la un *modus vivendi* local nu înseamnă nimic mai mult decât ceea ce reprezintă: o tehnică și nu o teologie. Cum le deosebim?

Această întrebare ridică problema crucială a discernământului. Am certitudinea că omul modern trebuie să regăsească, în plină modernitate, discernământul care le permitea celor vechi să deosebească *duhurile*: spiritul bun al modernității de spiritul ei rău, cam ca în tehnicile spirituale ale lui Ignațiu de Loyola. Firește, ținând seama de amănuntul crucial că discernământul nu este un procedeu mecanic de evaluare, ci o virtute, în fond, religioasă. Adică ceva pe care îl poți căpăta numai *prin intermediul, în timpul* și *la capătul* unei experiențe religioase.

Firește, rămâne întrebarea: cine e capabil de așa ceva? Noi oare suntem? Eu, care vă vorbesc, sunt? Nu știu. Dar, dincolo de putințele și neputințele noastre, *ale mele* ca biet om, în ordine religioasă, posibilitatea este deja creată la scară mare (democratic, nu?), iar Dumnezeu ne așteaptă. Dumnezeu nu ne-a părăsit. El ne așteaptă și pe acest

drum, care pare să ne îndepărteze tot mai mult de el. Vă amintiți vorba apostolului: cu cât sunt mai puternic, sunt mai slab; și cu cât sunt mai slab, sunt mai puternic. Ne apropiem cel mai bine de Dumnezeu prin distanța care ne separă de el.

DESPRE ABSENȚA DIALOGULUI INTELECTUAL

Răspuns la conferința lui Sorin Antohi
„Spiritul public în România“

Doamnelor și Domnilor,

Am să răspund conferinței lui Sorin Antohi cu o reflecție privitoare la o componentă esențială a spiritului public: dialogul intelectual. În mod ironic, pentru a marca remarcabila lipsă de progres în situația descrisă de el, am să plec, pentru a-l comenta pe Antohi, de la întrebarea lansată într-o altă conferință publică, ținută acum opt ani de Gabriel Liiceanu. Întrebarea era — „De ce nu avem o istorie a filozofiei românești?". Potrivit punctului de vedere dezvoltat în cuprinsul acelei conferințe, putem vorbi de o istorie a filozofiei românești numai în măsura în care sunt întrunite cel puțin patru criterii. În primul rând, ar trebui să existe un gânditor suficient de original și de profund, capabil să elaboreze un gând filozofic puternic. În al doilea rând, ar trebui ca acest gânditor să poată fi recunoscut ca atare de contemporanii și de succesorii săi. În al treilea rând, reflecțiile celor care iau ca punct de pornire acel gând ar trebui să poată constitui, în timp, o tradiție de gândire. În fine, ar trebui ca întreaga desfășurare enunțată mai sus să admită o unitate de timp și de loc: să fie compactă temporal și restrânsă spațial.

Aceste patru criterii sunt ușor de recunoscut în cazul câtorva momente cheie ale istoriei filozofiei. Prima ilustrare este oferită de istoria filozofiei grecești, care

izvorăște din reformularea platoniciană a problemelor presocraticilor și care continuă, *via* Aristotel, până la expresia ei finală, o dată cu neoplatonismul. O alta este sugerată de tradiția instituită, prin Locke, de epistemologia empirismului englez. Un al treilea exemplu este filozofia clasică germană, care pleacă din gândul lui Kant și se încheie cu neokantienii. În fine, un ultim exemplu ar putea fi oferit de actuala filozofie analitică anglo-saxonă, care își are principala sursă de inspirație în gândirea lui Wittgenstein. Toate aceste exemple ilustrează, în opinia lui Gabriel Liiceanu, criteriile avansate mai sus: la originea acestor istorii există un singur gând; gândul este recunoscut de contemporani și de urmași ca fiind puternic și original; reflecția în jurul lui generează o tradiție de gândire unitară, iar dezvoltările ei sunt de regulă limitate în timp și se rezumă la o singură țară.

CAZUL ROMÂNESC

Acum, dacă aplicăm aceste patru criterii la succesiunea filozofilor care au creat în spațiul românesc de cultură, ce observăm? Întâi de toate, cu câteva excepții, gânditorii români nu fac decât să prelungească metodele și stilul de gândire al profesorilor pe care s-a întâmplat să-i aibă, în Occident, în timpul studiilor. În al doilea rând, gândul formulat de oricare dintre acești filozofi, deși a fost uneori recunoscut de contemporanii lor (ori de urmași) ca fiind suficient de puternic și de original, nu l-a determinat pe nici un membru al disciplinei să îl adopte ca nucleu al propriei sale reflecții filozofice. Într-un articol din martie 1990, Virgil Nemoianu descria starea filozofiei românești prin aceste cuvinte:

„Contribuțiile românești la istoria filozofiei nu formează un sistem ordonat și continuu, nici nu sunt indispen-

sabile cercetătorului serios al celor mai importante reflecții și căutări ale adevărului din istoria omenirii."

Să ne oprim puțin asupra observației că filozofia românească nu formează „un sistem ordonat și continuu". Nimeni nu a filozofat, la noi, pornind de la sistemul ondulațiunii universale, propus de Vasile Conta, sau de la teoria fatalismului, deși reacțiile în mediul intelectual occidental, judecând după presa vremii și după scrisorile primite de autor, au fost numeroase. Nimeni nu a reflectat în interiorul tradiției epistemologice a matricelor stilistice, care stă la originea sistemului lui Lucian Blaga, și nici nu a găsit de cuviință să se raporteze la ontologia diferențialelor divine, deși succesul intelectual al teoriei sale, în epocă, a fost excepțional. Nimeni nu a luat gândul recesivității, propus de Mircea Florian, pentru a construi reflecții alternative cu ajutorul conceptualizărilor permise de dualismul recesiv, deși surpriza produsă de abaterea acestui fidel neokantian de la academismul său obișnuit a fost mare, iar dorința românească de a găsi exemple de soliditate culturală autohtonă și mai mare. Rezultatul a fost nul. Ambele volume din *Recesivitatea ca structură a lumii* (1983, 1987) au intrat pe piața culturală românească așa cum intră o piatră aruncată în ulei: fără să lase urme. În fine, ontologia și logica formulate de Constantin Noica în ultimii săi ani de viață (1981, 1986) nu par să fi convins pe cineva că merită să gândești prin adâncirea gândului exprimat în ele, deși succesul autorului la public a fost enorm, iar sentimentul că avem în sfârșit o ontologie românească era foarte pronunțat în toate mediile intelectuale (inclusiv cele pseudo-intelectuale). Cu toate acestea, ontologia lui Noica a beneficiat numai de câteva recenzii literare, *atunci*. *Acum* nimeni nu mai are timp de gândirea lui, deoarece toți se ocupă de legionarismul său interbelic. Aceleași observații pot fi făcute și referitor la Mihai Șora. Prestigiul său intelectual

și moral este enorm. Deși dificilă și, stilistic vorbind, asemeni grădinii cărărilor ce se bifurcă, opera lui Mihai Șora se bucură atât de cititori, cât și de admiratori. Apariția, în 1978, a cărții sale *Sarea Pământului. Cantată pe două voci despre rostul poetic*, la 31 de ani de la fulminantul său debut parizian (Michel Sora, *Du dialogue intérieur. Fragment d'une Anthropologie métaphysique*, Gallimard, 1947), a produs un șoc în lumea intelectuală românească. Acest șoc, în loc să nască în lumea specializată a ideilor o luptă de argumente și o dispută a modelelor ontologice, s-a epuizat infertil în spațiul admirației cultural-literare. Ca și Constantin Noica, Mihai Șora a ținut în preajma sa tineri pe care, chiar dacă nu i-a format în sens strict, i-a marcat indelebil printr-o fertilă amintire formativă. — Unul dintre ei, poate cel mai bun dintre ei, este acum în fața dumneavoastră: Sorin Antohi. — Ca și opera lui Noica, opera lui Mihai Șora poate fi expusă recurgând la câteva argumente centrale care, chiar dacă nu sunt ușor de înțeles, necesitând un oarecare antrenament filozofic, au avantajul de a fi frapante. Cu toate acestea nimeni, după știința mea, nu a luat suficient în serios gândirea acestor doi filozofi, fie pentru a-i continua creator, fie pentru a-i critica cu competență.

Ceea ce vedem că s-a întâmplat cu recepția lui Constantin Noica ori a lui Mihai Șora arată că lipsa de ecou intelectual specializat a lucrărilor lor nu a fost o consecință a încorsetărilor ideologice specifice regimului de cenzură și de autocenzură comunistă. Aceeași lipsă de ecou specializat se poate remarca în cazul recepției lucrărilor filozofice ale conferențiarului de acum opt ani, Gabriel Liiceanu însuși: mult așteptata sa peratologie — unul dintre proiectele filozofice care a stârnit cel mai mare interes public în România înainte de căderea comunismului — a apărut, sub titlul *Despre limită*, în 1994. Cartea s-a vândut surprinzător de bine

(pentru o carte dificilă), ceea ce înseamnă atât că interesul pe care l-a suscitat inițial proiectul era încă viu, cât și că publicul larg cultivat a citit-o. Dar, ca și în cazul ontologiei și logicii lui Noica, peratologia lui Liiceanu a beneficiat numai de recenzii literare: publicul specializat în idei a tăcut.

EXPLICAȚIA UNUI *NON SEQUITUR*

O explicație superficială a acestei situații de fapt ar putea invoca neașezarea tranziției. E limpede însă că o explicație veritabilă trebuie să ia în considerare totalitatea cazurilor în care recepția specializată a ideilor prezintă acest tip, foarte evident, de *non sequitur*. Particularitatea lui constă în aceea că o popularitate culturală vădită a personalităților care emit idei e mereu însoțită de o absență aproape totală a reacțiilor de tip specializat a ideilor emise de acestea. Acest tip de „non-recepție" evocă remarca dezabuzată făcută cândva de Martha Bibescu:

> „În Franța, fiecare acordă mare importanță acțiunilor sale și acțiunilor celorlalți. În România, nimic nu are importanță. Vin aici șase luni pe an ca să mă conving că totul e zadarnic."

Nu cred că cea mai bună cale de a interpreta observația Marthei Bibescu sau de a răspunde situației de *non sequitur* semnalate ar consta din adoptarea unui punct de vedere etnopsihologic. Nu cum sunt „românii" *sub specie aeternitatis* sau cum este „România eternă" trebuie să ne preocupe aici. În fond, situația de *non sequitur* poate fi rezonabil înțeleasă numai în două direcții. Ori filozofii noștri nu sunt suficient de originali și, prin urmare, gândul lor nu este îndeajuns de puternic; ori mediul intelectual românesc este structural de-

bil și e incapabil să preia creator gândurile viguroase. Cred însă că nimeni nu va nega gânditorilor pomeniți mai sus capacitatea de a genera în mod eficient idei-forță. În schimb, vor spune mulți, este ca și când mediul intelectual românesc nu s-ar putea coagula în jurul unor idei-forță. Imaginea dominantă a mediului format de schimburile de idei pare a fi, la noi, aceea a „maionezei tăiate" (imagine propusă, într-un interviu, de Mircea Cărtărescu).

De ce? Să luăm un exemplu din istoria științelor. Toată lumea știe de cei doi sau trei matematicieni de geniu pe care i-a dat în Evul Mediu subcontinentul indian. Și toată lumea știe că ei nu au făcut școală și că opera lor ar fi rămas pe veci îngropată dacă, pornind de la dezvoltările matematicii occidentale, istoria științei nu i-ar fi recuperat, la multe secole de la moartea lor, ca precursori necunoscuți. Nimeni nu le-a negat acestor matematicieni geniul și nimănui nu i-ar trece prin gând să nege valoarea excepțională a culturii indiene. Problema este: *care* cultură indiană? Dacă e vorba de cultura indiană în sens larg, excelența ei nu poate fi contestată. Prin urmare, problema unui *non sequitur* în context matematic indian nu poate fi identificată nici în precaritatea creatorului individual, nici în inferioritatea culturii în sens larg, ci numai în debilitatea acelui tip special de cultură, care este cultura matematică de specialitate.

Am luat exemplul culturii matematice, deoarece noi azi știm foarte bine care este solul fertil de existență al unei culturi de specialitate (iar *cultura ideilor*, spre deosebire de *cultura generală*, este o cultură de specialitate). Pentru ca o cultură de specialitate să existe, trebuie să existe oameni capabili nu numai să emită idei originale și viguroase, ci și să se raporteze critic, și anume în mod continuu, la tradiția disciplinei și la rezultatele obținute de colegii lor de domeniu. Acești oameni trebuie

să fie suficient de numeroși pentru ca schimburile intelectuale dintre ei să nu fie dominate de considerente personale, iar luările lor de poziție să exprime procedurile impersonale de evaluare, critică, respingere și validare, la care, din motive raționale (și nu exterioare domeniului), au aderat toți participanții implicați în schimbul de idei. Schimbul de idei trebuie să fie un „dialog generalizat" (în sensul lui Șora) și nu un monolog unidirecționat, controlat de bunul plac al unei voințe individuale (oricât de *genială* ar fi aceasta). Altfel spus, participanții la schimbul de idei nu trebuie să fie doar numeroși, trebuie să fie și independenți unii de alții. Ansamblul condițiilor care fac posibilă existența unei culturi de specialitate formează ceea ce în economie se cheamă, funcțional vorbind, o piață liberă; cu mențiunea că obiectele schimbate într-o cultură de specialitate sunt idei și teorii. Aș reformula răspunsul la problema indiană de *non sequitur* astfel: cei doi sau trei matematicieni indieni de geniu nu au produs nici un efect în interiorul culturii lor deoarece cultura indiană tradițională nu includea și o piață consistentă a ideilor matematice. Căci ideile încolțesc numai acolo unde există un humus fertil dezvoltării lor: or, acest humus fertil este *piața lor de schimb*. Concluzia, concis formulată, este următoarea: ideile înfloresc numai dacă sunt continuu schimbate la nivelul pieței lor specifice de evaluare, de critică, de respingere și de validare.

Acum, pentru a sugera un răspuns întrebării formulate acum opt ani de Gabriel Liiceanu, și care, cu problematica ei, a fost prezentă în mod tacit și în reflecțiile lui Sorin Antohi, voi spune că problema spiritului public românesc ține de absența unei piețe a schimbului intelectual. Semnul acestei absențe este dificultatea înjghebării dialogului intelectual. Iar ultima ilustrare a acestei dificultăți, cea mai recentă în dată, dar, cu siguranță, nu ultima, este ceea ce revista *Dilema Veche* a

numit, cumva inadecvat, „Cearta intelectualilor". Nu este locul să analizez aici de ce această posibilă dezbatere a avortat într-o „ceartă", devenită apoi imediat o demascare a așa-zisei „Școli de la Păltiniș", ca fiind expresia culturală a legionarismului interbelic, de către „progresiștii" care, prin imitația servilă a stângii marxiste universitare din Occident și Statele Unite, au apărut cam peste tot, la noi, în ultimii ani. Dar e suficient să spun că tratarea dezbaterii intelectuale ca demascare ideologică ilustrează suficient de bine unul dintre aspectele debilității spiritului public la noi.

DESPRE CULTURA GENERALĂ

Tema pe care am ales-o pentru această conferință privește o noțiune care se află în discredit astăzi, aceea de cultură generală. Noi, astăzi, când ne gândim la cultură generală, ne gândim la cultura pe care o posedă omul care nu are nici o specializare. Nu pentru că nu a vrut-o, ci pentru că nu a fost în stare să o aibă, pentru că, nereușind să ajungă un bun specialist, a rămas doar omul unei culturi generale.

Lucrurile, acum o sută de ani, nu stăteau așa. Să spui despre cineva că are cultură însemna pe atunci să spui exact acest lucru, că are cultură generală, iar Nietzsche, care adeseori folosea formule vitriolante pentru a caracteriza lucrurile pe care le respingea, vorbea deja, pe la 1889, de *idioția savantă, das gelehrte Idiotenthum*, a academicilor alergici la idei generale, pe care îi numea cretini educați — *die Bildungs-Cretins*. Prin „cretin educat", Nietzsche înțelegea un specialist dornic să se zăvorască în îngustimea orgolioasă a unei singure specialități ca într-o peșteră, așa cum, datorită diviziunii meșteșugului, calfa proastă e specializată de cizmarul meșter numai în flecuri sau numai în pingele, pentru că e incapabilă să se ridice la arta de a face un bun pantof, în mod inteligent individuat pe tiparul unei tălpi anume. Specia calfelor proaste, azi, s-a generalizat. Pe reprezentanții ei Malraux i-a numit *intelectuali lipsiți de cultură*. Ceea ce deosebește însă „intelectualii lipsiți de cultură"

de azi de „cretinii educați" de ieri este trufia și alinierea lor sub semnul lui 'a părea'. Ieri, „cretini educați" erau doar academicii de o anumită scăpătare. Azi majoritatea absolvenților de facultăți aspiră să devină intelectuali lipsiți de cultură. De ce? Datorită mitului specializării. Există prejudecata că un specialist trebuie să fie *doar* specialist, altfel devine suspect. Știți ce i s-a întâmplat lui Hayek, după succesul de public al *Drumului către servitute*: a devenit brusc suspect de amatorism și diletantism în ochii acelor universitari pentru care notorietatea publică și cărțile bine scrise sunt semn de neseriozitate. Ponciful fiind: un specialist nu poate scrie frumos și, la rigoare, trebuie să ignore orice nu este specialitatea sa. Altminteri nu mai e specialist! Această prejudecată a dat naștere, într-o țară a lui *pseudo*, ca a noastră, următoarei previzibile pseudomorfoze: semnul exterior al „bunului specialist" a devenit disprețul pentru cultura generală. Așa cum militarii se recunosc între ei după uniformă, intelectualii cu pretenții bovarice de specialist se recunosc între ei după disprețul manifestat față de cultura generală și față de mânuitorii ei talentați. Dar, să luăm în seamă avertismentul lui Jacob Burckhardt! Potrivit acestuia, progresul științelor a fost adesea întârziat de o formă de obtuzitate, cultivată cu aroganță de „spiritele academice și de profesori" — *die Akademici und Professoren*: este vorba de retragerea trufașă în specializarea cea mai îngustă profesional, adică mai mărginită intelectual, și aruncarea discreditului social asupra interesului diletant, adică îndrăgostit, față de cultură, în general. Pentru Burckhardt, cuvântul 'diletant' trebuie discreditat numai în disciplinele în care prestația studiosului poate intra doar în două categorii de evaluare: ești ori nimeni, ori maestru — adică în arte. În științe însă, unde nu poți fi maestru decât într-un domeniu îngust, ca specialist strict, diletantismul este necesar, susținea el, deoarece

numai prin diletantism poți vizita domeniile care depășesc aria specializării tale — altminteri, cu excepția specializării, rămâi „un ignorant" și, în funcție de împrejurări, un „individ neciżelat": *ein roher Geselle*, mai precis, o calfă necioplită, asta rămâi ori devii în absența iscodirii diletante a culturii în general, spunea Jacob Burckhardt.

Două teze aparent opuse aș dori să apăr azi în fața dumneavoastră, prin intermediul a două exemple. Prima teză susține că: Gradul de civilizație a unei societăți este direct proporțional cu nivelul de cultură generală a oamenilor care o compun. A doua teză este următoarea: Civilizația a cărei cultură este doar cultură generală este una imatură și condamnată să fie de mâna a doua. Altfel spus, paradoxal exprimat, dacă nu ai cultură generală ești incult, dacă ai doar cultură generală ești o persoană de mâna a doua.

Firește, a spune că e mai bine să ai cultură generală decât să nu ai sau că absența unei culturi de specialitate retează aripile și invalidează fundamentul culturii tale generale, dacă se întâmplă să o ai *doar* pe ea, e ceva destul de banal. Sper însă să vă pot sugera în conferința de astăzi că în acest caz avem de-a face cu un tip de banalitate profundă. Este, cred, acel tip de banalitate despre care Constantin Noica, într-un volum colectiv dedicat lui Hegel, constata că reprezintă sfârșitul ori începutul oricărei mari filozofii. Este banalitatea care, într-o obiectivitate ca aceea gândită de Hegel, confirmă afirmațiile cele mai bine cunoscute ale simțului comun, dar o face după ce a arătat care sunt *lucrările* acestor afirmații *pretins* simple în complicațiile cele mai puțin evidente ale divinității, naturii și omului. Finalmente, redescoperi banalitatea, dar o faci, cum să zic, în cunoștință de cauză, știind abia acum toată peripeția de gând

care se află în spatele ei. În fond, banalitatea vieții exprimă adevărul că, în viață fiind, din viață și în afara vieții nu se poate ieși. Banal înseamnă, aici, că aparține vieții pure și simple. Iar banalitățile veritabile se dovedesc profunde la capătul gândului: ca lucrurile care ne apar banale pentru că ne-am obișnuit cu ele și nu pentru că, de fapt, ar fi mediocre. Noi de mediocritate trebuie să fugim, nu de banalitate.

Am să încerc deci să vă reconstruiesc ceea ce cred eu că este profund în cele două teze enunțate. Voi folosi în acest scop două referințe. Prima referință este la cultura română și doresc să vă arăt despre ea că este o cultură construită pe modelul culturii generale. Prin acest exemplu voi încerca să pun în lumină riscul în care cade cel care se limitează *doar* la cultura generală.

A doua referință este la funcția pe care, într-o bună întocmire a culturii, o poate juca cultura generală. Și această a doua referință va încerca să sugereze de ce anume o cultură alcătuită numai din specialități lipsite de idei generale nu mai este o veritabilă cultură și că, în mod inevitabil, orice *intelectual lipsit de cultură* nu poate fi, vai, decât un *cretin educat*.

Cazul românesc, mai întâi. Cultura românească este o cultură în mod fundamental construită după modelul culturii generale. Ca să argumentăm acest lucru e suficient să ne gândim la modul în care s-a format cultura publică românească modernă. Sub conceptul acestui tip de cultură publică stăm și astăzi. Putem să ne dăm seama de acest fapt observând criteriile în funcție de care și astăzi se mai construiesc încă reputațiile intelectuale în spațiul nostru public: ideile prețuite sunt cele generale, dexterițățile prizate sunt cele ale intelectualului umanist de tip universal, disciplinele academice care suscită interes sunt cele apte de a ilustra idei generale, sunt admirați nu specialiștii marilor performanțe tehnice, ci oamenii care se dovedesc în stare să mânuias-

că în mod elegant ideile generale ale câtorva discipline umaniste canonice — literatură, istorie, filozofie, istoria religiilor. La noi, admirat este scriitorul, nu savantul. Prețuită este cultura generală, nu specializarea tehnică. Eleganța și virtuozitatea, mai degrabă decât competența și tenacitatea. De ce este așa? În esență, pentru că spațiul public al culturii românești moderne s-a instituționalizat la noi după modelul culturii generale.

Să ne ducem deci la începuturile culturii publice românești moderne. La începuturi, există o exclamație a lui Codru Drăgușanu, din 1837, când acesta descinde din Ardeal la București și are imediat senzația că se află în „Babilonul României". El remarcă uimit urâta babilonie a limbii vorbite aici. Ce însemna această *babilonie*? Însemna, pe de o parte, mulțimea limbilor vorbite în acest oraș cosmopolit, agitat și neașezat, având deja vocația unei *mari* metropole. Mai însemna, pe de altă parte, un lucru asupra căruia ne atrag atenția, în special, istoricii limbii, acela că limba română era, pe atunci, o limbă care suferea de anarhia neologismelor și de faptul că era vorbită *ad libitum*. Limba română era vorbită de fiecare vorbitor așa cum îi plăcea *lui*, în acel moment, să o vorbească. Exagerând, am putea spune că orice act de rostire crea un idiom personal.

Era o limbă, în mod radical, nefixată. Între altele, aceasta înseamnă că limba nu putea fi suportul unei literaturi mature. Nu e necesar să mergem la exemplele unor Mihail Zamphirescu ori Baronzi pentru a ilustra acest lucru. E suficient să recitim cu un ochi lipsit de îngăduință patriotică corespondența *în limba română* a pașoptiștilor. Când foloseau limba română, proza lor era de necitit. Nu e doar datată, pare creația unor inteligențe nefixate. Însă când scriau în limba în care se formaseră și își făcuseră studiile, de regulă franceza, proza lor este fluentă, normală, uneori chiar interesan-

tă. Îți dai seama imediat că ai de-a face cu un om inteligent și care, în plus, culmea, posedă un simț cultivat al limbii. Încât te întrebi — cum e posibil să nu aibă simț al limbii în limba lui maternă și să aibă un bun simț al limbii într-o limbă străină?

Într-un loc, Șerban Cioculescu făcea o foarte interesantă observație despre sintaxa prozei lui Bălcescu. Spunea că sub formele de exprimare românești se ghicește structura sintaxei franceze. Este ca și când inconștientul său formula frazele în franceză, iar conștientul său le traducea în românește. După informația lui Alecsandri, știți că poemul *Cântarea României* a fost compus în limba franceză de Alecu Russo și tradus de Nicolae Bălcescu în limba română. Acestor mari patrioți le venea mai ușor să-și exprime patriotismul într-o limbă străină decât în limba lor maternă. Ceea ce sugerează că vârsta culturală *matură* a oamenilor care erau culți în prima jumătate a secolului al XIX-lea, în România, nu era cea a limbii pe care o vorbeau ca limbă maternă, ci era aceea a limbii de adopțiune — a limbii în care își făcuseră educația. O generație mai târziu, limba română este deja o limbă în care anarhia neologismelor este stăvilită, împământenirea acestora capătă *stil*, o limbă în care se pot exprima în mod elegant gândurile cele mai culte.

O generație reprezintă puțin timp. Întrebarea e: ce factori instituționali au contribuit la această fixare a limbii? Răspunsul pe care ni-l dau istoricii culturii secolului al XIX-lea (iar aici mă refer la un studiu al lui Sorin Antohi din volumul *Civitas imaginalis:* „Cuvintele și lumea. Constituirea limbajului social-politic modern în cultura română", scris în 1988 și apărut integral abia în 1991) este acela că limba a fost fixată, pe de o parte, prin omogenizarea introdusă de sistemul de învățământ, atunci în plină eruptivă formare, și, pe de altă parte, de acțiunea unui mediu instituțional informal,

oarecum „la purtător", care a făcut posibilă și apariția, în spațiul de limbă română, a primei piețe a ideilor intelectuale — e vorba de presa culturală.

Or, ce fel de presă era presa culturală care a apărut în secolul al XIX-lea în Principatele Românești și care, cu aceleași note, a continuat să fie și mai târziu presa culturală dominantă în România?

Vă propun caracterizarea acestei prese prin doi parametri: conținutul articolelor și extracția profesională a celor care le scriau. Articolele se refereau la subiecte din toate domeniile: în foile culturale ale vremii erau abordate subiecte literare, istorice, politice, de drept, apăreau articole de popularizare științifică, de bârfă literară, articole pe care le-am putea identifica astăzi ca fiind de critică literară, socială, ideologică ori filozofică. Și altele de același fel, până la cuprinderea universală a întregii culturi mari, în sensul canonic de atunci. Este ca și cum presa ar fi dorit să suplinească absența lexicoanelor, enciclopediilor, lucrărilor de referință printr-o mobilizare permanentă, în pagina cotidiană, a tuturor cunoștințelor care ar fi trebuit să-i fie accesibile cetățeanului pentru a deveni un veritabil om cultivat.

Prin urmare, presa românească conținea absolut totul. O devălmășie care, înțeleasă teoretic, exprimă faptul că, în spațiul public, cultura cu trecere la publicul cultivat nu trecuse încă în era diviziunii disciplinare. Nu apăruseră, încă, revistele de specialitate care să individualizeze domeniile de interes. Și, de aceea, acolo, în presa de cultură generală, se producea de fapt totul. Acest tip de presă a suplinit, la noi, în secolul al XIX-lea, toate rolurile: de popularizare, de informare, de cultură, de știință, de artă, de opinie politică și așa mai departe. Mai trebuie adăugat că această presă era citită de toți oamenii care se voiau cultivați și că toți oamenii care aveau ambiția să își facă un nume în cultură știau că trebuie să contribuie cu articole în paginile *acestui* tip de presă.

Cine era în paginile revistelor de cultură generală exista, cine nu, nu. Publicul, la noi, a devenit *public cultivat* prin instituționalizarea culturii generale ca criteriu absolut de performanță intelectuală în spațiul public.

Un efect pervers al acestui fapt a fost „deprofesionalizarea" savanților români afirmați în mediile științifice occidentale. Aceștia, formați într-un mediu care le stimula competența profesională prin exigența, *impusă*, de a produce rezultate de specialitate punctuale (bazate deopotrivă pe diviziunea muncii de cercetare și pe cooperarea cu mediul academic de referință), o dată ajunși în mediul de cultură generală de acasă, se relaxează până la deprofesionalizare, datorită absenței exigențelor de specialitate specifice. Un exemplu frapant este Emanoil Bacaloglu. Bacaloglu a fost primul fizician român care a publicat articole originale în unele din cele mai prestigioase reviste de specialitate occidentale, iar biografia sa științifică a apărut în *Poggendorffs biographisches Handwörterbuch*, ceea ce reprezenta o mare consacrare. Cu toate acestea, când se întoarce în țară, dincolo de eminenta sa activitate didactică, mai publică doar articole de popularizare. Firește, cum altfel, pentru ridicarea neamului său din ignoranță. Cariera sa științifică este însă terminată. Rămâne un personaj important al societății românești, al școlii românești, un eminent formator de viitori savanți, însă doar atât. Din performant științifică, cariera sa devine general culturală — chiar dacă, evident, exercitată sub forma predării unei discipline științifice specializate. Nivelul performanței fixează statutul activității. Pe Bacaloglu, în țară nu îl putea stimula decât activitatea didactică și mediul cultural general. Unul specializat științific încă nu exista, iar prestigiul imperial al modelului culturii generale împiedica desprinderea din aceasta a unor ra-

muri specializate — de ce, este o altă problemă, pe care, din păcate, nu o pot atinge aici nici măcar în treacăt.

Să ne întrebăm, acum, sociologic vorbind (iar aici suntem ajutați de două din studiile de sociologie istorică ale Elenei Siupiur pentru secolul al XIX-lea — „Viața intelectuală la români în secolul XIX", din 1985, și „Formarea intelectualilor în sud-estul european în secolul al XIX-lea, modelul românesc", din 1987), care era extracția disciplinară a autorilor care susțineau prin contribuții presa noastră culturală. După 1830, datorită trecerii intelectualilor în conducerea instituțiilor politico-administrative (proces care ilustrează instituționalizarea culturii și a muncii intelectuale), se poate spune că, în viața noastră publică, dinastiile de boieri au fost treptat înlocuite cu „dinastiile" de intelectuali. Din 3000 de intelectuali studiați de Elena Siupiur în secolul al XIX-lea (după 1830, de când statistica a putut fi făcută), 30% dețin funcții politice în stat. Din totalul acestora, 70% erau intelectuali de formație umanistă. Proporția covârșitoare de umaniști e foarte semnificativă pentru argumentul meu, deoarece intelectualul de formație umanistă, în secolul al XIX-lea, era, în cele mai multe cazuri, un intelectual de formație generală. Asta înseamnă că tipul de competență pe care îl aducea acest tip de intelectual în spațiul public românesc, abia format atunci, era ceva de ordinul culturii generale.

Iar între acești intelectuali de formație umanistă, o mare parte aveau la bază dreptul, iar ca profesie avocatura. Ceea ce, spre sfârșitul veacului, a stârnit exasperarea unui Vasile Alecsandri, care se plângea că trăim într-un secol de „avocați și deputați", iar un Ion Ghica constata în *Scrisorile către V. Alecsandri* faptul că, la noi, majoritatea actorilor intelectuali e formată dintr-o „pusderie de advocați și jurnaliști", „oameni stropiți cu literatură și filozofie", având toate specialitățile în gene-

ral și nici una în special. Actorul protagonist al spațiului nostru public, în secolul al XIX-lea, era intelectualul umanist de cultură generală, capabil să converseze ori să scrie despre orice subiect cu trecere în canonul cultural în vigoare, deopotrivă conformist și revoluționar, manifestând un viu interes față de politică și de sediționea prin vociferare tumultuoasă, predispus de „pregătirea" sa generală (ori preponderent juridică) spre o carieră în aparatul politico-administrativ. Cam acesta este portretul robot al tipului uman vizibil în spațiul nostru public.

Pot acum să-mi rezum teza. Rapid spus, categoria de public cultivat a fost formată, la noi, în secolul al XIX-lea, de presă și numai indirect de învățământul bazat pe specializare și pe performanța de specialitate. În societate, schimbul intelectual care conta era dus *numai* în presa generală, cu ajutorul unui instrumentar care datora totul culturii generale. Firește că, după înființarea primelor universități (Iași: 1860; București: 1864) și a Academiei Române (mai întâi „Societatea Academică Română", în 1867, apoi „Academia Română", în 1879), apar și publicații de specialitate, și anume, unele dintre ele, remarcabile. Circulația lor nu a depășit însă niciodată ghetoul specialității, publicarea în aceste *Buletine* și *Anuare* autohtone rămâne pur rituală, reputațiile științifice, în lumea academică, se fac în mod esențial prin contribuții tipărite peste hotare, iar în spațiul public, se fac numai prin intermediul presei generale. Spre pildă, fără talentul cu care a știut să se impună în presa culturală, Iorga ar fi rămas un fel de Ioan Bogdan mai proteic. La noi, ideile care contează sunt mereu cele generale, mânuite cu talentul celui care posedă o bună și vie cultură generală. Și astăzi cultura românească a rămas o cultură în care schimbul intelectual e un schimb bazat esențialmente pe modelul culturii generale.

Dacă cercetăm modul în care se formează la noi reputațiile, găsim încă un argument în favoarea tezei pe care o susțin. Există o admirabilă carte, *Amintiri în dialog*, scrisă epistolar de Matei Călinescu și Ion Vianu. Ion Vianu este fiul lui Tudor Vianu. Ca fiu al unei mari personalități, firește că ai o oarecare acreditare, din start. Având această acreditare, Ion Vianu era primit în casele în care era primit și Tudor Vianu, dar prin aceasta el nu căpătase o reputație în spațiul nostru public. Dumneavoastră știți foarte bine că Ion Vianu, alintat de aproape toți cei care nu îl cunosc personal cu numele *Ionel* Vianu, este o persoană bine cunoscută în spațiul cultural românesc. Cum a ajuns să fie cunoscut? Potrivit tezei mele, putem afirma *a priori* că reputația sa în spațiul nostru public nu a fost făcută de performanțele sale de specialist în domeniul său de competență. Puțini din cei care au auzit de el la noi știu că Ion Vianu este un psihiatru foarte apreciat în Elveția.

Ionel Vianu (iată, îl alint și eu astfel) evocă în amintirile sale cum s-a lansat în viața publică românească. Este o modalitate tipică: a început să publice articole într-una din publicațiile care conta în schimbul de idei de atunci — e vorba de revista *România literară*. Acolo el a dovedit că posedă calitățile necesare pentru a merita să dobândească o reputație în spațiul intelectual românesc. A dovedit că știe să manevreze ideile generale; a dovedit că o poate face în mod elegant; a dovedit că știe să scrie; și că o poate face atractiv; a dovedit că poate aduce laolaltă, din condei, în spațiul restrâns al unui articol, informații din istorie, filozofie, religie, arte și literatură. Pe scurt, a dovedit că este un posesor și mânuitor talentat al culturii generale. Cele cinci domenii umaniste enumerate adineaori — literatură, istorie, arte, filozofie, religie — sunt, probabil, cele care, în mod tradițional, ilustrează cel mai bine *competențele* culturii generale. Insist asupra faptului că afirmarea în spațiul

culturii generale presupune posedarea unor competențe, care, ca orice competențe specializate, nu sunt deloc neglijabile. Nu aș dori deloc să rămâneți cu impresia că reputațiile create pe piața culturii generale sunt reputații de mucava. Aceste reputații se bazează pe competențe umaniste generale, pe competențele unui **literat** și ale unui, dacă mi se permite, **elegant**. Trebuie să ai *aceste* competențe (sau altele de acest tip), altfel nu dobândești reputație, orice și oricâte alte talente, poate mai importante, ai avea. Aceste competențe, Ionel Vianu a dovedit că le are. Dacă nu ar fi dovedit că le are, pentru a fi cunoscut în spațiul nostru public, nu ar fi fost de ajuns că este fiul lui Tudor Vianu și nici nu ar fi fost suficient că este un bun psihiatru. Ar fi rămas, ignorat de mișcările spațiului public, un medic psihiatru condamnat să se certe cu Predescu și cu colegii săi de breaslă pe chestiunile care erau litigioase atunci în disciplina psihiatrilor — de exemplu, psihiatria ca armă politică — și care, în treacăt fie spus, ne-au devenit cunoscute și datorită curajului său personal, o dată cu protestul lui Paul Goma. Prin faptul că a dovedit că are, față de, să zicem, profesorul Predescu, aceste calități care definesc excelența în spațiul cultural românesc, Ionel Vianu a țâșnit la suprafață și și-a format în zona culturii publice o reputație care l-a însoțit constant. Ionel Vianu și astăzi — să mă contraziceți dacă greșesc — se bucură de o bună reputație publică în spațiul nostru cultural. Deși nu a produs cărți în care să ni se adreseze ca scriitor,[1] nu a scris tratate de specialitate, în care să ni se adreseze ca specialist, el a fost și a rămas un nume cunoscut. E de remarcat aici faptul că românii,

---

[1] Cu excepția, firește, a excelentelor memorii în dialog cu Matei Călinescu și, de curând, a fascinantului roman *Memoriile lui Ozias* (Polirom, 2003), care însă, la data susținerii acestei conferințe, încă nu apăruse.

deși sunt inconstanți, sunt totuși constanți în acordarea reputațiilor pe care le recunosc. Căci reputațiile în spațiul cultural românesc nu sunt acordate diletanților, lăutarilor, impostorilor, guriștilor și farsorilor, cum ne învață, doct, cei cărora strugurii reputației, pentru că le-au fost refuzați, li se par acrii și demni de dispreț. Se întâmplă să reușească și astfel de oameni, dar nu își păstrează reputația.

Pentru a încheia prima ilustrare a tezelor pe care doresc să le apăr în fața Dvs. — și anume referința la cazul românesc — voi formula încă o dată argumentul cu ajutorul căruia am construit-o. Cultura românească, cultura *publică* românească, este centrată pe modelul culturii generale, pentru că — și acesta este argumentul genetic — în acest mod s-a format în secolul al XIX-lea cultura modernă și pentru că — iar acesta este argumentul de consistență internă — cultura publică românească funcționează și își reproduce modelul potrivit criteriilor de stabilire a reputației care sunt proprii culturii generale (și nu culturilor de specialitate). Pentru a conchide: în bine și în rău, cultura română și, o dată cu ea, toate dezbaterile noastre de idei, sunt modelate *a priori* de criteriile de evaluare, critică, competență, descalificare, promovare și creativitate ale culturii generale.

În România, în momentul de față, există eminenți specialiști în diferite domenii. Ei nu ajung să fie cunoscuți în spațiul public decât dacă dovedesc o anumită excelență în câmpul umanistic al culturii generale. Eu v-am expus această situație ca pe o situație de fapt, pe care, până acum, m-am străduit să nu o judec. A venit însă momentul să o facem, deoarece teza mea, vă amintiți, era aceea că civilizația a cărei cultură este doar cultură generală este una imatură și condamnată să fie una de mâna a doua.

E momentul să ne reamintim că, în cuprinsul culturii noastre, s-au formulat judecăți severe asupra acestei situații de fapt. Aceste judecăți severe au venit tocmai din partea unor oameni a căror reputație în câmpul culturii generale a fost foarte solid stabilită. Este ceea ce face judecata acestora atât de semnificativă, deoarece, în cazul lor, mecanismul resentimentar al „strugurilor acri" nu este deloc de luat în seamă. Vă amintiți, poate, de cartea lui Benjamin Fundoianu, apărută în 1921, *Imagini și cărți din Franța*. Deși plină de analize substanțiale, citibile cu profit și astăzi, cartea a rămas, în special, pentru prefața ei, în care Fundoianu, cu necruțătoarea lui luciditate, ne spune, în esență, următoarele: Noi nu avem un suflet propriu; cultura noastră este o cultură în care se imită modelul cultural francez, cu o limbă care este mai puțin expresivă decât limba franceză, cu o circulație mult mai restrânsă; cultura română este o colonie a culturii franceze; din acest motiv — e concluzia silogismului — lupta lui Iorga împotriva influenței franceze la noi a fost lipsită de sens, iar literatura noastră, în cel mai bun caz, nu e decât o contribuție la cea franceză. Concluzia, trasă de Fundoianu peste ani, este că oamenii conștienți din cultura română ar trebui să o abandoneze și să migreze în cultura franceză, preferând logic metropola, coloniei. Este ceea ce el a și făcut.

O altă judecată severă asupra culturii noastre este pronunțată în cartea *Nu*, a lui Eugen Ionescu, care a primit, după izbucnirea unui scandal public, premiul inițiat de Gusti pentru tinerii scriitori needitați, în 1934. Argumentul central al acestei cărți este dublu. Primul: de vreme ce există Dumnezeu, orice altă activitate în afara luării în considerare a acestui fapt este aberantă. Pe cale de consecință, critica literară, istoria literaturii și așa mai departe — adică toată cultura — sunt inutile. Deci: abandonați-le! Al doilea argument: problema cul-

turii românești este dictată de inexistența ei; cultura românească, dacă e să comparăm valorile omologate de ea cu valorile omologate de marile culturi, este o cultură de mâna a doua. Deci, dacă prețuiți mai degrabă ființa decât neființa, dacă prețuiți valoarea mai degrabă decât nonvaloarea, abandonați-o! Ceea ce, cu ajutorul și al vitregiei istoriei, Eugen Ionescu a și făcut.

În fine, ultima mare diatribă împotriva culturii românești a fost lansată într-un foarte scurt articol al lui Ioan Petru Culianu, scris în 1982, dar publicat, datorită radicalismului său, abia în 1991, în revista *Agora*. 1991 este și anul asasinării sale. Titlul articolului este o întrebare, întrebarea: „Cultura română?". Iar răspunsul, scurt spus, este următorul: Cultura românească de azi nu există; în România postbelică nu s-a produs nimic important; este o cultură radical provincială, în care nu există o selecție a valorilor, nu se discută lucruri importante, iar nivelul discuțiilor ignoră dezbaterile la zi din alte părți ale lumii; este o cultură în care, dacă trăiești, ești automat un provincial, iar dacă te smulgi, trebuie să o uiți cât mai curând, pentru că dacă nu o uiți rapid, ești pierdut. Este, știm bine, o cultură din care, din 1971, Ioan Petru Culianu s-a smuls.

Vedem că același tip de judecată a fost aplicat culturii noastre și în 1921, și în 1934, și în 1982, de persoane foarte diferite, cu un bagaj cultural și de specialitate foarte diferit, care își argumentau foarte diferit judecata de condamnare. Pentru că se pretează la acest tip de judecată, conchid că în cultura noastră este ceva în neregulă. Ceea ce este în neregulă este sentimentul tuturor acestor autori că, într-un fel sau altul, cultura română este o cultură de mâna a doua. Iar acest sentiment s-a putut naște deoarece fiecare din acești autori, în câmpul său de interes și de specializare, constata supremația culturii generale. O supremație care, dacă își subordonează și formele specializate ale culturii, tinde să trans-

forme întreaga cultură într-o cultură de mâna a doua. Concluzia? Este una din tezele pe care am dorit să o argumentez. Aceea că civilizația a cărei cultură este doar cultură generală este una imatură și condamnată să fie, în mod constant, una de mâna a doua.

Inutil să pledez în fața Dvs. în favoarea necesității de a forma culturi de specialitate. Diviziunea muncii intelectuale și nevoia profesionalizării discuției intelectuale sunt azi atât de de-la-sine-înțelese încât orice pledoarie în favoarea lor este, cred, redundantă. Mă bucur că mă aprobați. Din acest motiv, ceea ce vreau să vă argumentez în continuare este că necesitatea de a avea o cultură de specialitate (sau o pluralitate de culturi de specialitate) nu trebuie deloc să implice abandonarea culturii generale — sau exorcizarea fioroasă, nevrotică și isterică a prezenței ori amintirii ei.

Cum anume se construiește o cultură aflată în bună rânduială? Am să pornesc de la un autor de bază al canonului culturii generale — poate că vă șochează această expresie, „canonul culturii generale" și exemplul ales spre ilustrare — e vorba de Aristotel. Oricine s-a străduit să studieze măcar câteva din operele lui Aristotel știe că Aristotel este un continent de o complexitate și de o profunzime extraordinare. Întrebarea este: oamenii care se formează în interiorul culturii generale și care sunt consumatori de cultură generală îl citesc oare pe Aristotel? Potrivit standardelor culturii generale, este obligatoriu să fi auzit de el, să fi citit anumite pagini. Câte? Care? Foarte dificil de spus. În orice caz, este musai să cunoști anumite formulări importante. Vă pot oferi aici sugestia ce făceau romanii, pentru care operele originale ale grecilor erau prea dificile și, de aceea, le învățau cu ajutorul compendiilor și *digest*-urilor, pe care le-au inventat și întrebuințat pe scară largă, primii. Francezii, pe urmele popularizatorilor romani, au instituționalizat în timpurile moderne o formulă foarte sim-

plă a ceea ce trebuie să știm în mod esențial din scrierile celebre — niște ziceri. Pornind de la vechea idee antică a florilegiului, francezii au găsit cum să furnizeze consumatorului de cultură generală instrumentul necesar atât pentru a ști *câte* ceva, cât și pentru a putea *părea* că posedă o frumoasă cultură de specialitate, atunci când este doar un practicant (ori un ucenic) al culturii generale. Este vorba de paginile roz din *Larousse*, acolo unde sunt adunate citate celebre din autori care ilustrează ce ar trebui să mai știe cineva după ce a uitat totul.

Firește, acum șarjez și descriu un model minimal, sau peiorativ, al culturii generale. Fac însă asta ca să pot marca mai bine ceea ce face din ea un lucru de neînlocuit. Căci ceea ce descriu este și nu este ridicol. Dacă identificăm în sens tare cultura generală cu foile roz, atunci noțiunea de cultură generală este semidocție curată, iar conceptul, în teoria culturii, este inoperant. Dacă însă procedăm la o identificare slabă sau ironică, atunci înțelegem că paginile roz descind, în fond, nu numai din florilegiile antice, ci și din conceptul de totalitate-a-cunoașterii-utile-imediat-mobilizabile-la-purtător, care e conceptul de cunoaștere și de cultură generală al Marii Enciclopedii iluministe. Acesta este principiul enciclopediei: un repertoriu critic, în rezumate portabile, al tuturor informațiilor de specialitate de încredere, exprimate într-un limbaj și cu un bagaj de cunoștințe care nu este al specialităților. Ideea de cultură generală, prin urmare, se situează în spațiul dintre specialități și diviziuni disciplinare. Oarecum la mijlocul lor, și aceasta NU pentru ca omul general cultivat, laicul cu interese cognitive universale, să poată pătrunde comod în fiecare dintre specialități, ci pentru ca anume rațiunea nespecializată a omului *qua* om să aibă acces la oricare dintre disciplinele divizionare ale specialității, din oricare direcție.

Am căzut acum pe o concluzie importantă, cu valoare generală. Aceea că noțiunea teoretică de cultură generală decurge din conceptul rațiunii pure și simple, fiind solidar cu postulatul care pretinde ca o inteligență nespecializată să fie fundamentul oricărei inteligențe specializate. Acest postulat, evident, stă la originea inteligibilității tuturor specialităților. Altfel spus, existența de principiu a unei culturi generale este condiția de inteligibilitate a tuturor formelor de cultură, în sens restrâns sau particular.

Să revenim acum la Aristotel. Vă avertizez că nu am lămurit deloc — de fapt, nici nu intenționam să o fac — ce anume trebuie să știe cultura generală dintr-un mare filozof (în cazul de față, Aristotel). Am avut însă nevoie de această indecidabilitate pentru a ajunge la concluzia pe care am expus-o mai devreme și care este esențială pentru curgerea argumentului meu. În capitolul doi din cartea Alpha mare a *Metafizicii*, există o afirmație adeseori citată, probabil mult mai rar citită în mod direct, în orice caz foarte cunoscută în lumea culturii generale: afirmația care spune că impulsul aflat la originea oricărei filozofări este uimirea.

Să construim următorul *Gedankenexperiment*. La dumneavoastră, care sunteți arhitecți, adică oamenii unei specialități bine precizate, vine în atelierul în care lucrați un om de pe stradă și, privind schițele dumneavoastră, schemele dumneavoastră de lucru, planurile pe care le aveți pe perete, ustensilele dumneavoastră, începe să se uimească, începe să aibă mirări. Este, firește, o uimire care nu suscită nimic — este uimirea copilului în fața marionetelor de la teatrul de păpuși. Este o uimire care nu te duce spre o nouă cunoaștere, ci una care te aduce pe tine, ignorant din vina ta, la nivelul unei cunoașteri care deja există și care până atunci îți scăpa. Aristotel vorbește și de aceste situații.

La începutul cunoașterii, ne spune Aristotel, este uimirea față de lucrurile cele mai simple, aflate în preajma noastră. Apoi uimirea noastră devine mai „cultă" și se mută spre lucrurile mari, cele legate de Lună, Soare, astre și facerea lumilor. Uimirile, altfel spus, sunt și ele „încărcate" teoretic. Există uimiri de etapă. Nu e admisibil să te uimești de funcționarea unei pârghii atunci când pilotezi o navă spre Marte. Sau poți să o faci, dar atunci nu mai e uimirea bună, uimirea care impulsionează o nouă cunoaștere, ci e semn de prostie. E o uimire incultă. Pe bună dreptate arhitectul va fi iritat de aceste uimiri prost plasate și, dacă și-a pierdut cumva răbdarea, îl va da pe omul nostru afară din atelier. Uimirile inculte nu sunt de folos nimănui.

Imaginați-vă însă că omul de pe stradă intră în camera de lucru a arhitectului, privește cu atenție schițele acestuia, îi cântărește cu atenție instrumentarul și, după ce evaluează mai multe planuri de clădiri, pune două întrebări: „Ce este faptul de a locui?"; și „În ce măsură faptul de a construi contribuie la faptul de a locui, reușește să îl exprime adecvat ori îl falsifică — în ce măsură, deci, construirea este chiar locuire?". Dacă acel om de pe stradă ar pune oricăruia dintre dumneavoastră aceste întrebări sunt sigur că specialistul din dumneavoastră ar tresări și ar fi imediat interesat de uimirile acestuia. Cine este, în fond, omul de pe stradă? Nu este ignarul, nu este prostul: este omul dotat cu bunsimț — rațiunea elementară, despre care Descartes era convins că reprezintă bunul cel mai egal răspândit între oameni —, este nespecialistul care se apropie cu o curiozitate inteligentă de obiectul specialității specialiștilor. Căci, specialist ori ba, orice om inteligent înțelege imediat că acel om de pe stradă a adresat disciplinei numite „arhitectură" niște întrebări esențiale.

În ocurență, aceste întrebări au fost adresate breslei arhitecților de Martin Heidegger, într-o conferință ținu-

tă la 5 august 1951 la o întrunire cu tema „Omul și Spațiul". Heidegger, ca „om de pe stradă", a intrat în atelierul dumneavoastră și v-a adresat aceste întrebări de nespecialist. Arhitectul inteligent trebuie să recunoască că există o clasă de întrebări la care, cu pertinență pentru disciplina sa, are acces chiar și un Heidegger, deghizat în „om de pe stradă". Înseamnă asta oare că omul de pe stradă nu are nevoie de instrucția de specialitate a arhitectului pentru a deveni arhitect? Fără îndoială că nu. Atunci înseamnă că omul de pe stradă poate formula obiecții pertinente privind meseria arhitectului, fără a avea nevoie de instrucția de specialitate a acestuia? Fără îndoială că nu. Ceea ce vreau să spun este că în orice disciplină există o clasă de întrebări care pot fi în mod pertinent puse specialistului și care sunt comune atât celui instalat în disciplina respectivă, cât și omului de pe stradă, care ignoră tehnicalitățile disciplinei respective. Aceste întrebări de nespecialist, de îndată ce au fost rostite, devin în mod obligatoriu și întrebările specialistului. Cu deosebirea că aceste întrebări, deși intrate acum în câmpul specialității — teoreticienii arhitecturii vă pot confirma acest lucru —, continuă să poată fi înțelese și de nespecialiștii interesați de problemele arhitecturii. În timp ce, bineînțeles, nici un interes nespecializat al omului de pe stradă nu va putea modifica statutul de strictă specialitate al unor chestiuni precum tehnica proiectării construcțiilor, corelarea materialelor cu forma și dimensiunile edificiului, știința decupării spațiului și așa mai departe.

Există în orice specialitate, prin urmare, două clase de probleme: sunt problemele care pot fi înțelese numai de către specialist și problemele care rămân în mod esențial comune atât specialistului, cât și nespecialistului. Întrebarea este: cum poate fi determinată, firește, fără abuz diletantistic, această clasă de întrebări?

Formularea acestei întrebări mă readuce la problema mea, care, vă reamintesc, era aceea a culturii bine rânduite. Și să ne uităm o clipă la modul în care a evoluat cultura, de la ce forme către ce forme, în istoria culturii. Să aruncăm deci o privire — unde altfel? — decât tot asupra grecilor. Vedem că, sub numele de filozofie, pe vremea aceea, se practicau toate disciplinele care au astăzi un statut disciplinar independent. Platon practica logica în chip de filozofie. După el, Aristotel o individualizează și face din ea o disciplină autonomă, un instrument în vederea bunei reflecțiuni. Aristotel practica fizica sub forma cosmologiei. După el, fizicienii au emancipat fizica de cosmologie, iar cosmologia însăși a fost despicată în multe alte discipline, științifice ori filozofice, separate. Firește, și pe vremea când disciplinele azi separate erau tratate laolaltă în sânul aceleiași materii, tipul de reflecție specială se practica în mod diferit, cu un aparat tehnic incipient specializat. Spre pildă, analizele logice din dialogul lui Platon *Parmenide* sunt foarte individualizate metodologic, fără ca prin aceasta să avem un discurs propriu-zis de logică. Vom avea unul abia la Aristotel, în *Analitica primă*. Figuri ale sofismelor a furnizat și Platon în *Euthydemos*, ridiculizându-le, dar o analiză logică a lor, prin autonomizarea *logicului* din ele, a făcut abia Aristotel, în *Respingerile sofistice*. Prin urmare, există *întotdeauna* un timp, la originea dezvoltării specializate a *oricăror* discipline autonome, în care disciplinele coexistă într-o stare de devălmășie *fertilă*, în cadrul unei discipline-matrice. Insist asupra faptului că această devălmășie nu este confuză, ci fertilă. Pentru argumentul meu în favoarea noțiunii de cultură bine rânduită este foarte importantă existența unei discipline-matrice, în care viitoarele discipline autonome coexistă într-o stare de devălmășie fertilă.

Ei bine, ce se întâmplă cu această stare de devălmășie fertilă? Ea este curmată prin individualizarea disciplinelor care mocnesc în ea. Iar individualizarea începe în momentul în care un om inteligent reușește să se uimească de faptul că în disciplina-matrice se află, contopit dar nu indistinct, mai multe discipline. Și atunci, ghidat de buna uimire de care vorbea Aristotel, omul inteligent adresează întrebarea fondatoare. De îndată ce întrebarea fondatoare a unei discipline a putut fi formulată în chip adecvat, poate începe și dificila muncă de transformare a uimirii față de o virtualitate în gândul unei dezvoltări sistematice, prin care prind să capete conținut și condițiile de existență ale autonomiei disciplinare. Prin urmare, pentru a ieși din starea de devălmășie a disciplinei-matrice, e necesară o întrebare fondatoare. Ei bine, oricare din disciplinele noastre de astăzi are la origine o întrebare fondatoare, adică, parafrazându-l pe Aristotel, o uimire inteligentă.

Dacă ținem deci seama de aceste observații, privind geneza disciplinelor autonome din matca unei discipline-matrice, aș spune că, în mod esențial, orice disciplină autonomă e compusă din două zone — scuzați-mi metafora spațială: e neapărat că aceste zone nu sunt zone spațiale. O zonă cuprinde lucrurile care fie au fost complet rezolvate (tezaurul de procedee al disciplinei), fie pot fi, în principiu, rezolvate fără rest, complet. Altfel formulat, este vorba de acea parte a disciplinei care e reprezentată de totalitatea întrebărilor ce admit un răspuns tehnic bine definit. Firește, o dată descoperit, modul de a răspunde la acest tip de întrebări poate fi perfect formalizat, ceea ce înseamnă că există întotdeauna o cale pur tehnică, ce ține de instrumentarul de specialitate, care conduce fără greș la răspunsul corect — iar răspunsul corect este unul care, dacă știi să-l obții, este univoc, lipsit de rest și definitiv. Aveți exemple nenumărate în fizică ori în matematici. O dată teorema

demonstrată, asupra rezultatului nu se mai revine decât pentru a arăta că, eventual, gradul de generalitate al problemei nu este nelimitat, cum poate s-a crezut inițial, ci este restrâns la o anumită clasă de cazuri. Acest mecanism este valabil pentru toate disciplinele științifice *tari* — acelea al căror *întreg* teoretic este identic cu *partea* întrebărilor care admit răspunsuri lipsite de rest.

Și mai există și o altă zonă a disciplinei, cuprinzând lucrurile care fie NU au fost complet rezolvate, fie NU pot fi, în principiu, rezolvate fără rest, în mod complet. Altfel formulat, este vorba de acea parte a disciplinei care e reprezentată de totalitatea întrebărilor ce NU admit un răspuns tehnic bine definit. Ceea ce se poate obține ca răspuns la acest tip de întrebări NU este definitiv, NU este lipsit de echivoc și lasă în mod inevitabil în urma răspunsului un rest de principiu, din care, prin logica dezvoltării disciplinare, lucrurile continuă și pe mai departe să evolueze, deoarece aceste răspunsuri nu sunt permanente, asupra lor se revine mereu și se pretează la reformulări dacă nu chiar infinite, măcar sigur indefinite.

Acest criteriu de demarcare a zonelor interne unei discipline — în zone care admit un tratament tehnic *adecvat* și zone care îl refuză — este foarte puternic. Aplicat, din exterior, tuturor disciplinelor cunoscute, el împarte întregul câmp al cunoașterii umane în trei clase. (**1**) Clasa disciplinelor care NU admit răspunsuri lipsite de rest la **nici una** din întrebările care pot fi formulate în interiorul lor. (**2**) Clasa disciplinelor care admit răspunsuri lipsite de rest la **toate** întrebările care pot fi formulate în interiorul lor. (**3**) Și clasa mixtă, a disciplinelor a căror anatomie, în proporții variabile, admite o descriere în termenii celor două zone de care am vorbit mai înainte. Prima clasă este a disciplinelor-matrice, a doua este a disciplinelor care nu mai pot naște alte discipline, iar clasa a treia este a disciplinelor care pot

da naștere altor discipline și care, în acest proces, tind să devină discipline din clasa a doua.

Evident, atenția noastră, pentru a continua argumentul culturii bine rânduite, trebuie fixată asupra primei clase, a disciplinelor-matrice. Or, împreună cu dumneavoastră, am găsit deja că unica disciplină pentru care totalitatea întrebărilor care se pot formula în interiorul ei nu admit, în principiu, un răspuns tehnic, univoc, lipsit de rest și complet este filozofia. Într-adevăr, dacă ar fi admis un răspuns tehnic complet, atunci nu ar mai fi fost filozofie, ci o disciplină succesoare, care deja s-a autonomizat din ea, așa cum am văzut în discuția despre geneza autonomiei disciplinare, și ar fi devenit o disciplină din clasele a doua sau a treia.

În lumea noastră, o lume a cărei cea mai veche tradiție este filozofia greacă, toate disciplinele azi cunoscute, fie direct, fie prin filiație mediată, s-au tras din filozofie. Pentru întreg procesul de autonomizare disciplinară, filozofia a reprezentat — nu numai accidental, adică istoric, ci și principial, adică potrivit esenței — materia matricială prin excelență, un fel de „humus nutritiv" universal, în care au dospit, s-au articulat și s-au maturizat toate întrebările fondatoare care au stat la originea evoluției disciplinare europene. Ce înseamnă asta? Înseamnă că filozofia constituie mediul nutritiv pentru toate întrebările care pot fi în genere — *überhaupt* — adresate, întrebări din care, de îndată ce un răspuns tehnic devine posibil, se individualizează disciplinele de specialitate. În filozofie, toate disciplinele specializate își găsesc unitatea genetică și, mult mai important, unicul domeniu de inteligibilitate esențială. Aș spune că putem găsi aici o mare lecție a filozofiei: prin simpla ei existență, filozofia dovedește nu numai unitatea *epistemologică* a tuturor științelor, ci și unitatea *culturală* a oricăror forme de cunoaștere, deoarece ea ne arată că există întrebări care

ne privesc pe toți, profani și specialiști deopotrivă, și că în orizontul de așteptare al răspunsului, chiar dacă acolo poate fi găsit germenul unei soluții pur tehnice, se află în permanență, simultan, pentru totdeauna, *toate* lucrurile importante care ne privesc pe toți.

Aș vrea să fac o mică paranteză și să precizez fără echivoc că mă refer aici la acea filozofie care e capabilă să adreseze întrebări al căror răspuns nu poate fi găsit, în principiu, fără rest, univoc, complet și în mod definitiv. Nu mă refer deloc la disciplina tehnic specializată numită „filozofie universitară", al cărei epitom postbelic cel mai tipic este filozofia analitică și care este o disciplină oarecare, aparținând fără dubiu clasei a doua, clasa disciplinelor care admit răspunsuri lipsite de rest la toate întrebările care pot fi formulate în interiorul lor, specie de filozofie de la care, oricât de interesante și spectaculoase ar fi soluțiile ei, nu se mai poate aștepta nimic cu adevărat fertil, deoarece este deja încheiată, oricât ar mai continua. Am închis paranteza.

E momentul acum să gândim într-un chip sintetic toate cele spuse despre evoluția disciplinelor care se trag din disciplinele-matrice și toate cele spuse despre existența celor trei clase de discipline, stabilite în funcție de tipul de răspunsuri pe care le admit întrebările pe care le adresează. Și vă propun să sintetizăm toată această discuție cu ajutorul unui model spațial familiar, care ni se impune oarecum de la sine.

Există un centru: este locul unde se situează toate disciplinele din clasa întâia. Am văzut că, în sens propriu, această clasă este formată dintr-o singură disciplină, filozofia în sensul cel mai larg cu putință — ca să spun totul, am în minte numai filozofia în sensul ei grec sau medieval (iar între moderni mă gândesc la Leibniz). Din acest centru pleacă în toate direcțiile, ridicate prin razele întrebărilor fondatoare, toate disciplinele mixte, care țin de clasa a treia. Acestea se ter-

mină, atunci când toate întrebările adresate în interiorul lor primesc răspunsuri fără rest, cu disciplinele din clasa a doua, care limitează exterior distanța maximă (metaforic vorbind) la care se pot depărta de centru disciplinele care s-au autonomizat din disciplina-matrice, prin tehnicizare. Vedeți în fața ochilor figura unei roți, cu butucul, cu căpățâna, cu spițele ei și cu obezile în care spițele sunt montate? Ei bine, aceasta este imaginea întregii noastre cunoașteri. În mod structural, în centrul cunoașterii noastre se află căpățâna filozofiei, din care pleacă radial, ca niște spițe, toate formele speciale de cunoaștere, care se termină în cercul transversal format de sistemul unor obezi aflate într-o mișcare de expansiune, de-a curmezișul razelor: acestea reprezintă formele noastre cele mai „tari" de cunoaștere, formele „terminale", cu care, în sensul tehnicizării și univocității, al lipsei de rest, cunoașterea noastră se încheie — în sensul că, dincolo de univocitatea acestor răspunsuri, exceptând cazul în care ele se dovedesc false, aceste forme „tari" de cunoaștere nu mai pot continua. Se înfundă. Căci orice cunoaștere infinit precisă este o fundătură: în ordinea vieții, cunoașterea infinit precisă e lipsită de consecință.

Acum, istoric vorbind, dacă am putea contempla cu ochii minții totalitatea operelor lui Aristotel, am vedea fizică, matematică, teologie, biologie, anatomie, astronomie, logică, epistemologie, filozofie analitică, istorie, filozofie politică, istoria ideilor, morală, cosmologie, adică o mulțime aproape fără de capăt de discipline. Toate astea, și altele încă, se trag din Aristotel. E destul de extraordinar, aș spune, să ne dăm seama că universitatea modernă reprezintă numai un proces de tehnicizare a întrebărilor pe care le-a formulat Aristotel, a uimirilor inteligente pe care a știut să le articuleze nemăsurata și indefinisabila sa inteligență. Realitatea, în mod riguros, aceasta este. Toată cultura noastră nu

face, de câteva milenii, decât să îl sistematizeze pe Aristotel.

Având modelul structural al cunoașterilor specializate în minte, să revenim acum la chestiunea culturii generale, pentru a-mi putea formula conceptul promis de cultură bine rânduită. Am stabilit deja următorul fapt: pentru ca rațiunea nespecializată a omului *qua* om să aibă acces la oricare dintre disciplinele specializate, cultura generală este obligatoriu să se situeze în spațiul dintre specialități și diviziuni disciplinare. Pentru ca acest spațiu să poată fi atins din oricare direcție, oriunde s-ar afla omul vreunei specialități, cultura generală trebuie să se situeze în centru. Mai mult, am văzut că noțiunea teoretică este solidară cu postulatul care pretinde ca o inteligență nespecializată să fie fundamentul oricărei inteligențe specializate. Ceea ce înseamnă că existența de principiu a unei culturi generale este condiția de inteligibilitate a tuturor formelor de cultură, în particular. E limpede că avem și aici de-a face cu o figură de tipul roții. Cultura generală ocupă locul butucului și al căpățânii; formele particulare de cultură (artele plastice, literatura, științele umaniste etc.) se distribuie de-a lungul spițelor care pleacă, prin autonomizare disciplinară, din căpățâna culturii, iar spițele se opresc în obezile reprezentate de formele cele mai rigid instituționalizate ale culturii, date prin cultura academică și academizantă.

Reiese acum, în modul cel mai natural, următorul raport: cum se află cultura generală față de formele specializate de cultură, așa se află și disciplinele-matrice față de disciplinele specializate; iar raportul dintre centre reproduce raportul dintre periferii. Concluzia este că, față de periferii, cultura generală și filozofia joacă, structural și funcțional, același rol. În economia modelului-roată, cultura generală are aceeași funcție ca și filozofia.

Dacă lucrurile stau așa, și, evident, așa stau, atunci avem la dispoziție o definiție *generală* a culturii generale. Din punct de vedere teoretic, deci nu sociologic și nici pedagogic, din punct de vedere *strict* teoretic, cultura generală este alcătuită din totalitatea întrebărilor care ne privesc pe toți și care nu au primit încă un răspuns specializat, de natură pur tehnică. Rezultă de aici că o cultură bine rânduită este una în care există un rezervor de întrebări care îi privesc pe toți oamenii, indiferent de interesele lor cognitive speciale. O cultură fără acest set de întrebări este ca o societate fără bine comun, una pe cale de dezintegrare.

În termenii modelului meu spațial, al roții, o cultură bine rânduită trebuie să aibă și căpățână și spițe și obezi. În căpățână se află întrebările care ne privesc pe toți. Prin spițe se individualizează întrebările care deschid formele specializate de cultură. Acestea se realizează integral în obezile care bordează circumferința roții, pe conturul căreia va aluneca de acum, lin, vehiculul umanității.

Așa funcționează o cultură bine rânduită. Noi toți oamenii suntem în centrul culturii, împreună cu întrebările care ne privesc pe toți. Din aceste lucruri care ne privesc pe toți, unele au putut fi articulate de unii dintre noi, sub forma unor răspunsuri mai tehnice, care pot constitui, de acum, baza unei discipline autonome — a unei cunoașteri specializate. De îndată ce o formă specială de cunoaștere s-a putut autonomiza în acest mod, oamenii care s-au hotărât să se dedice cultivării noului domeniu, oamenii care grădinăresc acest spațiu, se cațără de-a lungul razei, ridicându-se, asemeni unor constructori de zgârie-nori, până spre cerul noii discipline. Aceștia sunt specialiștii, oamenii care diferă de oamenii culturii generale prin competențele tehnice suplimentare pe care le posedă tocmai pentru a putea ține în bună rânduială grădina noilor specia-

lități. Specialiștii, doar ei, au dreptul să grădinărească domeniile speciale, deoarece numai ei o pot face în mod competent. Razele care străbat cerul sunt ale lor. Pământul din care pleacă razele și unde acestea se întorc, după ce au descris obezile cerului, este al culturii generale. Într-o bună rânduială a culturii, specialistul nu rămâne ghetoizat în propria specialitate, deoarece, precum monadele lui Leibniz care aveau ferestre spre lumea armoniei prestabilite, și domeniile de specialitate sunt permanent puse în contact, atât prin centru, cât și prin periferie. Prin centru, întrebările de specialitate pot regăsi oricând nu doar întrebările fondatoare ale disciplinei, ci și noile întrebări ale curiozității nespecializate. Prin periferie, unitatea cunoașterii este asigurată de rezultatele terminale ale cunoștințelor specializate, care sunt constrânse de logica menținerii în autonomie a specialităților distincte să facă sistem.

Un ultim cuvânt despre omul aflat în căpățâna culturii. Dinspre centru, există ferestre prin care oricine poate privi în interiorul oricărei discipline prin intermediul acelor întrebări care, în logica de creștere a disciplinei, nu au primit încă un răspuns tehnic definitiv (ar putea să nu primească nici unul). Omul culturii generale poate pune specialistului întrebări bune, precum Heidegger le punea arhitecților, numai în măsura în care acele întrebări lărgesc baza de inteligibilitate a disciplinei. Fundamentul disciplinei aparține deopotrivă specialistului și nespecialistului. Ținând de rațiunea universală, întrebările fondatoare stau la îndemâna oricui se decide să își întrebuințeze într-un mod adecvat inteligența. Raritatea acestei întreprinderi nu e datorată imposibilității ei, ci lipsei noastre de imaginație.

Metafora mea spațială este deja suficient de limpede. O cultură bine rânduită este ca o roată, a cărei căpățână reprezintă zona întrebărilor care nu au primit încă răspuns tehnic. Din căpățână ies în toate direcțiile

spițele roții, care închipuie formele specializate de cunoaștere ori formele particulare de cultură. Spițele fixează obezile, care permit roții să își îndeplinească în mod adecvat funcția — aceea de a face posibilă înaintarea carului cunoașterii, pe terenul dărăpănat și hurducat al istoriei universale.

Se disting două situații, corespunzătoare tezelor pe care le-am enunțat la începutul conferinței. Situația în care nu există nici o specialitate; nici o disciplină nu s-a autonomizat încă; totul este cultură generală. Roata nu are spițe, ea constă dintr-o singură bucată de blană. Roata e doar căpățână, e, practic, doar butuc. E rigidă, lipsită de flexibilitate, greoaie. Cazul căruțelor primitive. Carul cunoașterii e neperformant: civilizația a cărei cultură este doar cultură generală este una condamnată să fie, pe veci, una de mâna a doua. Mai e și situația în care nu există cultură generală, există numai culturi de specialitate. În acest caz, roata nu mai are căpățână, iar în butucul osiei intră direct, alandala, spițele. Acestea sunt fixate numai în obezi, dar joacă dezordonat, fără coerență între ele, la îmbinarea mobilă cu osia. La o hurducătură mai puternică, roata cedează și, pe direcția spițelor mai slabe, se produce inevitabil surparea roții. Ca urmare, carul cunoașterii nu mai poate înainta: deoarece baza de inteligibilitate a culturilor specializate scade dramatic ca urmare a dispariției culturii generale, gradul de civilizație al acesteia se prăbușește.

Cele două afirmații pe care le-am făcut inițial și pe care am dorit să le apăr în fața Dvs. — dacă nu ai cultură generală, ești incult; dacă te rezumi doar la cultură generală, ești o persoană de mâna a doua — cred că primesc o bună ilustrare prin acest model al roții. Metafora aceasta, după cum știți, nu îmi aparține, a fost întrebuințată de Lao Zi în capitolul 11 din cartea *Dao De Jing*, pentru a sugera că folosul unui lucru se bazea-

ză pe raportul dintre gol și plin. O cultură bine rânduită este o cultură în care raportul între cultura generală și formele specializate de cultură este unul de adecvare. Este ca la roată. Pentru ca noi și cunoașterea noastră să avansăm, trebuie să avem roți suple. Când căpățâna e prea mare, înaintarea se face dificil. Trebuie un anumit echilibru între căpățână și spițe. Când căpățâna nu există, roata se sfărâmă. Doar cu cultură generală, ne sufocăm. Fără cultură generală, pierim. Aceasta este, în fond, concluzia mea.

Aș dori, în încheiere, să revin pentru o clipă la cazul românesc. Cultura română s-a format ca o cultură modernă după modelul culturii generale. Disfuncția ei majoră, până acum, a fost incapacitatea de a naște din sânul ei, în mod organic, culturi de specialitate viabile. Ca atare, există azi printre noi un frison de ură față de ideea de cultură generală, care a ajuns să fie confundată cu semidocția, amatorismul lăutăresc și impostura hahalerei. Ura e rea, critica e bună. Și mai bună e înțelegerea conceptului de cultură bine rânduită. Ceea ce, în mod absolut, dar absolut, este necesar e ca schimbul intelectual în spațiul cultural românesc să se emancipeze de criteriile culturii generale și să se profesionalizeze, potrivit diferitelor profiluri ale culturilor de specialitate. Este momentul ca și specialitățile să capete, în sfârșit, o reprezentare publică respectabilă.

Dar, atenție! Lumea cu care noi ne sincronizăm azi lasă un spațiu de existență din ce în ce mai anemic culturii generale. Cultura reglată de piața banilor și a rentabilității-marfă are cultul specializării și disprețul față de umanismul tradițional. Ca atare, ea tinde să disloce funcția culturii generale, deoarece logica ei tinde să tehnicizeze orice, inclusiv lucrurile care fie nu se pot tehniciza, fie, dacă ai făcut-o cu forța, le-ai ucis. Atacurile împotriva canonului literar occidental, atac dus în Statele Unite împotriva culturii înalte de către subcul-

tura ideologică și populară a multiculturalismului și a corectitudinii politice, exprimă tocmai nevoia de a suprima din cultură toate aspectele ei care nu pot fi tehnicizate. În plan cultural, victima este cultura generală, adică spațiul în care toți oamenii, indiferent de meserii, au în comun un set de întrebări relevante pentru idealul omului civilizat. În plan metafizic, victima este cunoașterea lucrurilor superioare și a lumilor nevăzute. Sub pretextul profesionalizării, tehnicizarea și spiritul mărginit al specializării evacuează dintre întrebările care ne privesc pe toți pe toate acelea care nu pot fi convertite la forme specializate de cunoaștere. De pildă, în programele de învățământ Homer e confiscat de la învățământul general și livrat numai filologilor clasici, Dante e lăsat numai în seama italieniștilor, geometria numai în seama geometrilor și așa mai departe, până la golirea completă a canonului. Totul tinde să devină treaba specialiștilor, sub pretextul că numai ei știu despre ce este vorba. Să ne maturizăm, spun ei. Să devenim profesioniști — ceea ce înseamnă, de fapt, să lăsăm totul pe seama spiritului tehnicizării. Iar la lucrurile care nu se pot tehniciza trebuie să renunțăm — așa pretinde „maturizarea". Pentru promotorii acestui nou tip de mutilare, omul trebuie să-și abandoneze toate problemele și aspirațiile specialiștilor de resort. Dacă însă tehnica devine suverană — Oakeshott ne-a avertizat împotriva acestui abuz —, atunci cultura se pierde, redusă la tehnicalitățile ei. Trupul prosperă, sufletul moare.

Ajuns aici, simt nevoia să formulez următorul avertisment. Ar fi cu totul trist ca, remarcând că noi nu suntem o cultură în care domeniile de specialitate sunt adecvat reprezentate în spațiul public, remarcând deci acest lucru, să aruncăm, o dată cu apa murdară din copaie, și copilul pe care l-am spălat. „Copilul", în cazul de față, ar fi cultura generală. Există și un atu pe care îl

au culturile periferice, cum este cultura românească, culturi care au fost păstrate de vitregia istoriei în afara circuitului occidental al celor mai noi valori și — nu le putem avea pe unele fără celelalte — celor mai la modă prejudecăți. Atuul este că suntem printre puținele culturi europene care încă mai păstrează un contingent de oameni general educați, care oferă un suport sociologic foarte semnificativ ideii de cultură generală. Numărul oamenilor inteligenți care au interese cognitive și dincolo de specificul profesiunii lor este la noi încă îmbucurător de mare. Numărul medicilor, avocaților, economiștilor, inginerilor, constructorilor, matematicienilor etc. cu adevărat culți este la noi, încă, sensibil mai mare decât în culturile occidentale de azi, unde prestigiul idealului de om cultivat este aproape nul.

Dacă am reuși să scăpăm din minoratul de a fi *doar* o cultură de cultură generală, fără a deveni ignari, ca unii care nu mai au deloc cultură generală, am realiza o performanță remarcabilă. Pentru că, altminteri, nu vom face decât să înlocuim un rău cu altul; singura deosebire între cele două rele fiind aceea că un tip de rău e mai vechi și ne-am cam săturat de el, în timp ce de răul mai recent, care ne pare mai „profesionist", mai „competitiv", mai „amuzant", nu am avut încă vremea să ne săturăm.

DESPRE SCRIS, ASCULTARE ȘI IMAGINAȚIE

I. ECO: CELE TREI SUPORTURI

II. ARGUMENTUL ÎMPOTRIVA LUI PLATON

III. ARGUMENTUL LUI PLATON ÎMPOTRIVA SCRIERII

1. Phaidros

2. Scrisoarea a VII-a

IV. CE ÎNSEMNA, PENTRU CEI VECHI, A GÂNDI?

V. ÎNAPOI LA ARGUMENTUL LUI PLATON

VI. WITTGENSTEIN ȘI CINEMATOGRAFUL

VII. MAGIA ȘI IMAGINAȚIA

VIII. LUMEA MODERNĂ ȘI IMAGINILE

IX. CONCLUZIE ÎN TREI CHIPURI

1. Chipul I: omenirea e un macrantrop

2. Chipul II: omenirea e un caduceu

3. Chipul III: omenirea e un labirint

În această conferință aș dori să folosesc raportul dintre scris, ascultare și imaginație pentru a formula o judecată asupra culturii noastre de astăzi. Este o judecată de fond, dar și una de etapă. De fond, pentru că opțiunea noastră pentru consemnarea în scris a tot ceea ce poate fi în genere gândit ori imaginat ne situează, ne limitează, ne închide într-o zonă a spiritului care, orice am crede noi altminteri și oricât de optimiști am fi, nu este nici universală și nu este nici spiritul însuși. Judecata pe care o voi formula este de etapă, pentru că omul nu este un mecanism și, de aceea, orice conștientizare a situației sale *de fapt* antrenează o modificare imprevizibilă a situației sale, așa-zicând, *de drept*. În urma înțelegerii limitei în care s-a situat, omul a și sărit într-o determinare pentru care limita precedentă și-a atins ea însăși limita. Cât despre noțiunea de 'cultura noastră', este cred inutil să mai precizez că nu mă refer la cultura română în special, la subcultura — în sens antropologic, nu peiorativ — sud-est europeană, ci pur și simplu la cultura modernă. În sens radical, cultura noastră este, în primul rând, înainte de orice regionalizare, naționalizare, etnicizare etc., cultura civilizației moderne.

I. ECO: CELE TREI SUPORTURI

Aș vrea să vă propun o viziune despre scris, ascultare și imaginație, pornind de la o conferință pe care Umberto Eco a ținut-o la 1 noiembrie 2003, la Alexandria, unde a fost primul invitat să vorbească cu prilejul deschiderii utopicei întreprinderi a noii biblioteci. Acesta și-a intitulat conferința *Memorie vegetală și memorie minerală*. Ideea lui era că, în funcție de suportul ei, putem vorbi de trei tipuri de memorie. Există memoria organică, care are ca suport mintea noastră, există o memorie vegetală, care are ca suport cărțile, papirusul ș.a.m.d., și o memorie minerală, care are ca suport tăblițele de argilă, bunăoară, dar și, în epoca în care trăim, mediul electronic.

Cu verva-i bine cunoscută, Eco argumenta o poziție de optimism față de viitorul cărții. Evoca unanimitatea reporterilor care îl abordează îngrijorați, îi pun microfonul în față și îl întreabă imediat: „Vor înlocui noile medii electronice cărțile? Literatura va fi distrusă de Internet?" — așteptând, firește, un răspuns de catastrofă. Eco însă nu e îngrijorat de soarta culturii, *în acest fel*. Răspunsul său este: „Keep cool, everything is OK." Întâi de toate, această îngrijorare nu e nouă. O nutrise un preot, Claude Frollo, din romanul *Notre Dame de Paris* al lui Victor Hugo, într-o epocă situată în secolul al XV-lea, *după* apariția tiparului. Acest personaj, contemplând turnurile catedralei și având în minte apariția cărții, murmură: *„Ceci tuera celà"* — acesta, tiparul, va ucide finalmente catedrala. Cultura tiparului va ucide cultura imaginii. Eco spune că acest lucru, de fapt, nu s-a întâmplat. Ceea ce putem noi însă remarca, dincolo de optimismul lui Eco, este că ceva tot a dispărut în urma apariției tiparului, pentru că în fond, după apariția sa, care putem spune că într-un sens marchează începutul modernității, tipul de cultură asociat catedralelor a intrat într-un soi de inactualitate care dă oarecum dreptate acelui preot: *ceci a finalement tué celà*!

În conferința cu pricina, Eco ne îndemna să ne gândim și la soarta profețiilor lui Marshall McLuhan, făcute la jumătatea anilor '60, în cartea-manifest *Galaxia Gutenberg*. McLuhan argumenta că modul liniar de gândire, favorizat de cultura tiparului, va fi înlocuit de modul mai global de percepție, încurajat de noile medii electronice. Mutația va fi profundă, susținea el, deoarece omenirea organizată în state separate prin granițe orgolioase va fi înlocuită de una strânsă laolaltă prin noile tehnici de comunicare — un sat electronic. În fapt, nici asta nu s-a întâmplat, spune Eco, pentru că noi astăzi folosim calculatoarele în mod mixt: gândirea pe bază de icoane de comandă se împletește inextricabil cu aceea bazată pe liniaritatea textelor scrise. Scrisul liniar s-a îmbinat cu imaginea globală, astfel încât ceva într-adevăr s-a schimbat, dar nu în sensul părintelui Claude Frollo al lui Hugo — că „ceci tuera celà".

Cred că argumentul mai general al lui Eco este că toate aceste elemente fac parte dintr-un tablou mai larg. Pentru că atunci când vorbim de aceste suporturi — organic, slab; vegetal, mai tare; și mineral, mai tare decât toate — nu putem spune că suportul mai tare bate suportul mai slab. În istoria civilizației, ceea ce vedem că se petrece este că mediul cel mai slab asigură, în fapt, perpetuarea mediilor mai tari: lucru pe care îl numim educație. Fără suportul cel mai slab, organic, toate tipurile de memorie pe suport tare ar fi inutilizabile — adică, radical vorbind, inutile. În mod paradoxal, suportul slab face să trăiască suportul tare. Dacă mineralul ajută organicul să supraviețuiască, organicul face mineralul să trăiască.

II. ARGUMENTUL ÎMPOTRIVA LUI PLATON

Cu reformularea în acest mod a motivelor de optimism nutrite de Eco, mă apropii de miezul conferinței mele. Firește că vorbind despre scris și diferite tipuri de

suporturi ale memoriei, Eco nu putea evita o referire la Platon, și anume la faimosul pasaj din *Phaidros*, paginile 275–278 ale ediției Stephanos, în care acesta formulează câteva obiecții la pretenția inventatorului scrisului că, prin fixarea gândurilor în scris, s-a găsit un leac definitiv împotriva uitării. Eco, la rândul său, are câteva obiecții la obiecțiile lui Platon. El spune cu umor că a argumenta împotriva beneficiilor scrisului scriind este ceea ce anglo-saxonii numesc „a self-defeating argument". E adevărat că acest argument este pus de Platon în gura lui Socrate (care relatează ce spune regele Thamus), un om care nu a scris într-adevăr nimic toată viața lui. Dar Platon a scris și, deși credea în valabilitatea argumentului împotriva credinței că scrierea e remediul optim împotriva uitării, a formulat acest argument în scris, recurgând la suportul scrisului pentru a smulge uitării obiecțiile sale. Deci, aparent, Platon una spunea și alta făcea.

Al doilea argument imaginat de Eco împotriva obiecțiilor lui Platon împotriva scrisului este acela că numai după apariția scrierii a fost posibilă apariția unui monument de memorie spontană, cum este *În căutarea timpului pierdut*, de Marcel Proust. E greu de imaginat că o sensibilitate infinitezimală de tipul celei etalate de Proust în opera sa ar fi putut fi creația aezilor. Purtătorii culturii orale ar fi putut să o transmită, dar nu să o creeze. Ca o ironie însă, există și aici, în cazul lui Proust, un fel de *self-defeating argument*, de data asta întors împotriva lui Eco. În fond, tot argumentul lui Proust din *În căutarea timpului pierdut* se bazează pe respingerea memoriei mecanice, în favoarea celei spontane, care contrazice memorizarea de tip mecanic. Eco spune că această sensibilitate nu ar fi putut apărea fără tipar, dar tiparul e capabil să memoreze numai ceea ce Proust numea memorie mecanică, pe care o disprețuia. Proust nu a descoperit vastitatea sufletească a me-

moriei spontane citind cărți, ci trăind și gândind; apoi, pentru că a fost un artist de primă mână, a fost capabil să fixeze prin scris ceea ce scapă esențialmente *doar* scrisului. Prin urmare, nu scrisul face posibilă memoria spontană pe care o căuta Proust.

Oricum, concluzia lui Eco la îngrijorarea lui Platon este casantă. Platon s-a înșelat: cărțile provoacă și stimulează gândirea, nu o narcotizează.

III. ARGUMENTUL LUI PLATON ÎMPOTRIVA SCRISULUI

1. Phaidros

Acum, pentru că tot vorbim de argumentul lui Platon împotriva pretenției scrisului că ar putea să ne salveze de uitare, aș vrea să vă citesc fragmentul din *Phaidros* care îl conține. Socrate este cel care povestește:

„Socrate: Am auzit, așadar, că undeva, în apropiere de Naucratis, în țara Egiptului, trăia una din vechile divinități de prin partea locului; acestui zeu îi e închinată pasărea sfântă căreia egiptenii îi zic ibis, iar zeul însuși se numește Theuth. Se spune că el mai întâi a descoperit numerele și socotitul, geometria și astronomia, ba și jocul de table și zarurile, în sfârșit, literele. În vremea aceea domnea peste tot Egiptul regele Thamus. Palatul lui se afla în marea cetate a țării de sus, cetate căreia grecii îi zic „Theba egipteană" și al cărei zeu se numește Ammon. Mergând Theuth la rege, i-a arătat artele inventate de el și i-a spus că trebuie să le răspândească printre toți egiptenii. Regele l-a întrebat atunci asupra folosului pe care l-ar aduce fiecare dintre artele acestea, și în timp ce zeul dădea lămuriri asupra fiecă-

reia în parte, regele avea cuvinte de laudă pentru una, pentru alta nu, după cum fiecare artă îi părea bună sau, dimpotrivă, de nici un folos. Multe, zice-se, au fost observațiile pe care Thamus i le-a făcut lui Theuth asupra fiecăreia dintre aceste arte, fie în bine, fie în rău; dar ar însemna să nu mai terminăm povestind totul de-a fir a păr. Au ajuns, iată, la litere, și Theuth a spus: „Privește, rege, știința aceasta îi va face pe egipteni mai înțelepți și mai cu ținere de minte; găsit a fost leacul uitării și, deopotrivă, al neștiinței." La care regele a răspuns: „Preapricepute meșter Theuth, unul e chemat să nască arte, altul să judece cât anume dintr-însele e păgubitor sau de folos pentru cei ce se vor sluji de ele."

Fac o mică paranteză ca să vă semnalez că acest argument — potrivit căruia, deși numai unii oameni sunt capabili să facă un lucru, toți sunt îndreptățiți să îl judece — mai este întâlnit undeva în cultura greacă, într-un pasaj esențial pentru dezvoltarea democratică a timpurilor moderne. Acest loc, faimosul discurs funebru rostit de Pericle și reprodus (în limitele invenției plauzibile) de către Tucidide în *Războiul peloponeziac*, a fost de mai multe ori invocat de Popper ca argumentul esențial al democrației. Spunea atunci Pericle că în cetatea noastră, Atena, spre deosebire de altele, chiar dacă numai unii sunt capabili să inventeze legi, toți cetățenii sunt în drept să le judece, dacă sunt ori nu, potrivite cu interesul general. E foarte interesant că regele Thamus folosește în acest context un argument împotriva experților. Într-adevăr, dacă singurii îndreptățiți să judece o invenție făcută de experți ar fi experții, atunci binele comun ar fi binele experților, cu excluderea tuturor celorlalți oameni. Drepturi politice, prin urmare, ar avea numai experții. Așa că regele Thamus, ca să poată judeca în mod liber invenția exper-

tului Theuth, nu invocă dreptul regelui de a face ce vrea, ci invocă binele comun, potrivit căruia, în termenii lui Pericle, toți cetățenii au dreptul să judece legile făcute de cei care se pricep la făcut legi.

Citesc mai departe:

„Tu, acum, ca părinte al literelor, și de dragul lor, le-ai pus în seamă tocmai contrariul a ceea ce pot face ele. Căci scrisul va aduce cu sine uitarea în sufletele celor care-l vor deprinde, lenevindu-le ținerea de minte; punându-și credința în scris, oamenii își vor aminti din afară, cu ajutorul unor icoane străine, și nu dinlăuntru, prin cazna proprie. Leacul pe care tu l-ai găsit nu e făcut să învârtoșeze ținerea de minte, ci doar readucerea aminte. Cât despre înțelepciune, învățăceilor tăi tu nu le dai decât una părelnică, și nicidecum pe cea adevărată. După ce cu ajutorul tău vor fi aflat o grămadă de prin cărți, dar fără să fi primit adevărata învățătură, ei vor socoti că sunt înțelepți nevoie mare, când de fapt cei mai mulți n-au nici măcar un gând care să fie al lor. Unde mai pui că sunt și greu de suportat, ca unii ce se cred înțelepți fără de fapt să fie."

Argumentele lui Platon — prin Socrate, care se află de fapt în spatele discursului regelui Thamus — sunt de fapt două: unul e de natură cognitivă, celălalt e de natură morală. Argumentul cognitiv spune: prin intermediul scrisului nu vei obține o memorie veritabilă, ci una de tip mecanic. Platon ne explică ce înseamnă acest lucru câteva paragrafe mai jos, dezvoltând o analogie a scrisului cu pictura. Gândul scris față de gândul gândit este ca imaginea pictată față de realitatea vie: asemenea neînsuflețitului față de însuflețit. Gândul scris este o reproducere mecanică a gândirii vii. Prin urmare, ceea ce poate fi notat prin scris este gândul mort. Astfel încât ceea ce va fi smuls uitării prin

scris suferă de două vicii: este expresia unui gând mort și activează o memorie mecanică — ținerea de minte, pe dinafară, și nu readucerea la iveală a gândirii care a stat la originea consemnării prin scris.

Din acest motiv — și acum ating obiecția morală —, gândul scris se livrează în același fel și cunoscătorului și necunoscătorului; și celui ce a înțeles-o și celui ce a deformat-o. Ceea ce înseamnă că, în timp ce gândirea vie, cea care se petrece în fața noastră, interpelează diferit pe fiecare din auditori, scrisul este neutru: și înțeleptul și prostul pot spune că au înțeles ce este scris, fără ca scrisul să îl poată contrazice pe prost și să îl confirme pe înțelept. Scrisul se pretează la interpretări abuzive, în timp ce gândirea vie nu. Argumentul moral spune că scrisul nu este un ghid pentru discernământ. Platon spune că în momentul în care se vor înmulți scrierile și toți oamenii vor avea acces la ele — ceea ce nu este un argument antidemocratic, întrucât Platon pretinde în prealabil educație; de pildă, în Academia lui putea să intre oricine, cu o condiție: să cunoască geometrie — în acel moment deci, oamenii își vor lua informațiile din cărți de-a gata, așa cum sunt ele scrise, și vor avea impresia că, memorându-le, au devenit cu adevărat înțelepți. De fapt nu vor fi așa, pentru că, dacă se vor rezuma la atât, se vor păstra la suprafața lucrurilor. Vor pretinde că le știu, dar, de fapt, nu le vor înțelege cu adevărat. În felul acesta, spune Platon, ne vom trezi cu o lume în care erudiții (ca să ne exprimăm politicos) vor fi mai numeroși decât înțelepții.

În fine, mai există aici un amănunt al argumentului de natură morală, care mi se pare foarte important. Am văzut că scrierea, întrucât este mută, nu poartă cu sine indicații privitoare la lectura adevărată. Cum spuneam, nu poate fi un ghid al discernământului. Prin acest lucru se înțelege că în momentul în care cineva

citește un text, chiar dacă se înșală, poate avea certitudinea că l-a înțeles perfect. Un altul citește la rândul său textul, înțelege altceva și are, și el, certitudinea că l-a înțeles perfect. Se confruntă cele două interpretări: dacă admitem că un text spune cu adevărat ceva, una dintre ele este fatalmente falsă, în raport cu cealaltă. Problema este că în textul respectiv nu este nici un indiciu referitor la lectura adevărată. Altfel spus, în neînsuflețirea ei, scrierea nu conține și un îndreptar pentru discernământul față de interpretarea adevărată.

Vreau să fac două scurte paranteze. Prima se referă la o punere în dificultate a relativismului interpretărilor, pe care o puteți găsi în cartea lui Eco *Limitele interpretării*. Știind că Derrida consideră că un text poate fi în mod legitim interpretat în toate felurile, deci că nu există o interpretare privilegiată (de pildă, de intenția autorului), Eco se întreabă, ironic, atunci când primește câte o invitație la vreun congres din partea lui Derrida, dacă Derrida chiar îl invită la acel congres sau nu. Vă sugerez, prin această anecdotă, că problema interpretării adevărate (sau măcar adecvate) nu e banală și că scrisul, spre deosebire de comunicarea orală directă, are această problemă — că nu conține niște marcaje ajutătoare pentru discernământ.

A doua paranteză e legată de traducerea textelor sacre. Un argument împotriva modernizării excesive a traducerii textelor sacre este acela că tradiția a depus în traducerile considerate bune niște marcaje, acel sunet de limbaj ritualizat. Aceste marcaje sunt, de fapt, ghidurile pentru discernământ a căror absență din textele scrise obișnuite o deplângea Platon. Este notoriu faptul că atunci când citim Biblia în traducerile deja intrate în uz — preluate în cult, adică omologate în practica religioasă, prin rugăciune și slujbă — sufletul nostru se ghidează instinctiv după marcajele stilistice, prin care recunoaștem în textul sacru elementele de cult asocia-

te și cu rugăciunea și cu liturghia, astfel încât orice lectură solitară a textului de către un credincios practicant este de fapt în permanență însoțită de ghidul pe care îl numim tradiție. Nu mai este *sola Scriptura*, numai scrierea însăși. Mai este ceva, prin aceste marcaje stilistice, care corespund unor ghidaje cultice și care codifică în text prezența invizibilă a Bisericii — și anume tradiția. Tradiția reprezintă, în fond, acel ghid de discernământ a cărui lipsă o deplângea Platon în cazul pretenției scrisului de a capta *toată* gândirea și tot ce e esențial în faptul de a gândi.

Să încercăm acum să găsim presupoziția tare cu care lucrează Platon atunci când respinge, cu atâta siguranță și în mod aparent atât de paradoxal, scrisul. M-am referit deja la pasajul în care Platon compară scrisul cu pictura și face o analogie între imagine, pictură și realitatea însăși. Gândul scris este față de gândul gândit asemeni picturii față de realitatea vie. Pictura este o imagine instantanee, care fixează într-un anumit moment realitatea vie. Gândul scris este înțepenit în două sensuri: pe de o parte, pentru că reprezintă transcrierea unui gând care a fost desprins din fluxul gândurilor care l-au creat. Pe de altă parte, pentru că a exprima înseamnă deja a selecta din bogăția actului de a gândi ceea ce poate fi fixat prin expresie. Nu tot ce gândim poate intra în expresie, nu toată gândirea — și atunci gândul care a ajuns să fie scris este de două ori pietrificat. Obiecția pe care Platon o aduce se bazează, în fond, pe distincția între ceea ce este viu și însuflețit, fertil în urmări, poate crea consecințe, și ceea ce este decupat, înțepenit, mort, neînsuflețit și care, cum spune el, este mut. Cu alte cuvinte, nu mai poate produce nici un fel de consecințe, cu excepția celor pe care nu le mai poate controla în nici un fel, mă refer la gândurile suscitate în mod arbitrar de pagina scrisă.

2. *Scrisoarea a VII-a*

Dacă e să revenim la obiecția de *self-defeating argument*, formulată cu ironie de Eco, ne putem pune pe bună dreptate întrebarea: de vreme ce totuși Platon a scris, și nu puțin, cum se gândea el că poate transmite mai departe ceea ce gândește fără să își trădeze gândirea și fără să cadă sub incidența propriilor sale argumente împotriva scrisului? Există un pasaj în Scrisoarea a VII-a, la paginile 340–345 ale ediției Stephanos, în care Platon evocă o situație neplăcută din viața lui, un eșec pe lângă un tiran din Syracusa, pe nume Dionysos cel Tânăr — un grav eșec pedagogic, înainte de a fi fost unul politic. Platon se dusese la acel conducător pentru a-l învăța adevărata filozofie. Spera, cum altfel, să facă din el un rege-filozof — ceea ce nu a reușit. Platon nu pune eșecul pe seama teoriei pe care o susține, ci pe seama faptului — și aceasta cred că este legătura cu argumentul din *Phaidros* — că Dionysos cel Tânăr ratase înțelegerea adevăratei filozofii, adevăratei științe. De ce? Pentru că atunci când l-a găsit pe Dionysos în Syracusa, acesta avea deja o mulțime de conspecte din tot felul de gânditori printre care și din el, Platon, iar acest lucru îl făcuse deja înfumurat, dându-i acel tip de aroganță semnalat de Platon în *Phaidros*. Crezând că știința pe care o extrăsese din acele conspecte conține *toată* știința și învățându-le bine, ratatul discipol al lui Platon a crezut că a devenit și înțelept. De fapt, devenise doar erudit, în cel mai bun caz.

Între aceste pagini auto-justificative există un faimos pasaj, asupra căruia vă atrag cu deosebire atenția. Spune Platon acolo că el s-a abținut să scrie vreodată, să aștearnă în scris ceea ce gândește despre esența ultimă a lucrurilor (expresia este a mea — Platon spune *lucrurile cele mai importante, cele mai mari, mai înalte*), deoarece această teorie nu poate fi consemnată în scris și, orice ar spu-

ne criticii lui, nici nu poate fi criticată. Pentru că, spune el, la aceste lucruri poți ajunge numai făcând o succesiune ascensională: pornești de la numele cu care denumești obiectul, treci prin definiția lui, formezi o imagine a obiectului respectiv, iar aceste imagini sunt preluate de gândire. Acolo, printr-un repetat contact cu obiectul de studiu, se ajunge în cele din urmă ca în suflet să se aprindă o flacără care, o dată aprinsă, arde prin ea însăși fără să-și consume suportul. Aceasta este o imagine recurentă în multe tradiții religioase. În tradiția creștină este faimoasă imaginea *rugului aprins*, care exprimă tocmai faptul că există un tip de combustie ce nu-și consumă suportul, și care corespunde în plan abstract faimoasei definiții circulare a divinității — „Eu sunt cel care sunt" (*Ieșirea* 3, 14). Prin urmare, din acest motiv pretinde Platon că teoriile lui nu pot fi criticate, iar meditația sa despre adevărurile ultime nu a fost și nu poate fi cuprinsă în scris: deoarece el susține că orice teorie trebuie să fie înțeleasă nu așa cum ar fi scrisă, de și pe dinafară, ci dinăuntru, ca un soi de rugăciune. Oricât de straniu ar suna pentru teoriile, să zicem, științifice, Platon pretinde o atât de aprigă familiarizare cu ele, încât, până la urmă, aceasta aprinde în suflet o flacără care arde prin și din ea însăși: numai atunci, spune el, putem critica teoria respectivă, deoarece de abia atunci am înțeles-o cu adevărat — când am făcut-o să ardă în sufletul nostru cu o flacără nestinsă.

Revenind la chestiunea scrisului, mă întorc la pasajul din *Phaidros*. Imediat după ce Platon distinge între imagini vii, însuflețite, și imagini moarte, neînsuflețite — cele situate pe suport material — apar două expresii foarte interesante. El vorbește de un „scris în suflet" și un altul, „pe apă". „Scrisul în suflet" este ceea ce el a descris în *Scrisoarea a VII-a* ca fiind calea prin care reușim să producem o adevărată știință și să ajungem

la adevărata înțelepciune. Ni se spune că, pornind de la elementul discursiv — nume, definiție, formarea unei imagini prin contactul îndelung cu obiectul studiat etc. —, se declanșează în suflet ceva ca o flacără, ca o lumină, care reprezintă semnul veritabilei înțelepciuni și garanția instalării în știința veritabilă. Din această situație cognitivă vor rezulta gânduri care exprimă adevărul, datorită faptului că se bazează pe declanșarea acelei lumini, pe aprinderea acelei flăcări interioare. Când tu citești doar, și îți iei cunoștințele numai din scris, momentul esențial al declanșării flăcării în suflet este complet eliminat. Platon admite, prin urmare, că este posibil să scrii și discursuri care scapă logicii obiecțiilor sale, cu condiția ca ele să fie „scrise în sufletul omului". Deci deosebirea între scris și vorbit, respectiv cultură scrisă *versus* cultură orală, ar fi, în fond, doar metaforică. Ea ar sta, de fapt, pentru o altă deosebire, esențială aceasta, aceea dintre „scris pe un suport exterior sufletului" și „scris în sufletul omului". Problema scrisului, în concepția lui Platon, nu stă deloc în faptul că scrierea este fixată pe un suport material, ci în faptul că unei operațiuni din minte, vii, îi este substituit un procedeu mecanic, mort, din afara sufletului.

Așa putem înțelege argumentul lui Platon. E limpede că obiecția de *self-defeating argument*, adusă de Eco, cade complet.

IV. CE ÎNSEMNA, PENTRU CEI VECHI, A GÂNDI?

Întrucât pentru a înțelege argumentul lui Platon împotriva scrisului a trebuit să recurgem la ce înțelege acesta prin adevărata gândire, aș vrea să vă prezint pe scurt ce credeau anticii că este actul de a gândi. Am să mă refer la un pasaj din tratatul lui Aristotel *De anima*, cartea a III-a, în care poate fi găsită o descriere siste-

matică a procesului gândirii. Folosesc descrierea lui Aristotel pentru că ea s-a impus finalmente întregii lumi antice. A fost prelucrată, îmbogățită, dar în datele ei esențiale, în fapt, conservată. Neoplatonismul, în sinteza lui finală, a transmis-o gânditorilor creștini și prin ei a ajuns până în zorii modernității, în epoca noastră. În fond, putem citi în anumite fraze din Kant, autor esențial pentru modernitate, formulări care țin de concepția lui Aristotel, între care una, faimoasă, pe care am să vi-o semnalez la momentul potrivit.

Pentru Aristotel, contactul nostru cu lumea reală, cu substanțele individuale, se face prin intermediul simțurilor. Sufletul, adică aparatul cognitiv uman, trebuie să aibă o facultate senzorială prin care noi suntem în contact cu lumea și primim informații de la ea. Mai există o facultate cu ajutorul căreia putem formula cele mai înalte gânduri, de natura divinului în lume — intelectul. Nu voi intra în amănuntele celor două feluri de intelect, nu are importanță pentru discuția noastră. Ceea ce caut este doar o imagine globală, ca să putem înțelege prin ea forța argumentului lui Platon împotriva scrierii și să-l folosim, mai departe, la o înțelegere mai cuprinzătoare a lumii moderne în care trăim.

Sufletul are deci cel puțin două facultăți. Una prin care pot căpăta informații din lumea înconjurătoare — facultatea senzorială —, și alta, cea intelectuală, intelectul, prin care, având o parte divină, sufletul se află în legătură cu ceea ce este divin în lume. Aceste două facultăți nu se pot vedea între ele, pentru că una este de tip material, senzorial, iar cealaltă de tip pur intelectual. Intelectul pur și materia pură nu se pot vedea. Ca să se vadă, trebuie să existe ceva între ele. Acesta este marele argument al *intermediarului* — pe care îl veți găsi în fiecare pagină de filozofie importantă. Între facultățile extreme, trebuie să mai existe una, intermediară, care să le pună în legătură: să facă vizibilă faculta-

tea senzorială celei intelectuale și reciproc. Aristotel o numește imaginație. În grecește, se numea *phantasía*.

Imaginația este o facultate care transformă impresiile senzoriale în imagini senzoriale. Aceste imagini senzoriale au o parte materială și una intelectuală, sunt niște făpturi mixte. În această calitate, sunt deja vizibile pentru partea propriu-zis intelectuală a sufletului. Pe de altă parte, pentru a putea acționa asupra simțurilor sau organelor de simț, cum sunt organele noastre fonatorii sau văzul, gândurile formate de intelect, care sunt pur intelectuale, trebuie să producă la rândul lor niște imagini, pe jumătate intelectuale, pe jumătate materiale. În acest mod, ele pot acționa asupra acelor părți din arhitectura cognitivă a omului care sunt materiale, ca și, firește, asupra simțurilor.

În viziunea lui Aristotel, pentru ca eu să pot vorbi trebuie să se petreacă un proces de următorul tip: eu formulez gândul intelectual, care este pur abstract (el nu folosește acest termen, îl folosim noi pentru ușurință). Acest gând pur abstract trebuie tradus, la nivelul facultății intermediare a imaginației, în imagine a gândului abstract. Această imagine jumătate materială, jumătate intelectuală poate acționa asupra aparatului meu fonator. Ea poate, cu ajutorul voinței mele, să pună în funcțiune aparatul fonator care produce sunete și, în felul acesta, cuvântul este produs în afară. Altfel spus, atât pentru gândurile care vin de sus, cât și pentru senzațiile care vin de jos, existența imaginației este esențială pentru ca să se formeze gânduri inteligibile, să se producă scriere și acțiune a subiectului cunoscător asupra lumii. Imaginația, spune Aristotel, este o facultate intermediară fără de care gândirea nu poate funcționa. Nu există gândire fără producerea imaginilor. A gândi, pentru antici, însemna a produce în mod controlat imagini. La Aristotel găsim următoarele formulări: „Sufletul nu gândește niciodată în absen-

ța unei imagini", în *De anima*; sau, în micul tratat *De memoria*: „nu există gândire fără imagini"; iar la Toma d'Aquino, în secolul al XIII-lea, pe latinește: „Intelligere sine conversione ad phantasmata est (animae) praeter naturam" — firește, nici nu mai e nevoie de traducere: *a înțelege fără convertirea la imagini a gândirii lor este (sufletului) peste putință*. Altfel spus, deși imaginația este o facultate mixtă — inferioară potrivit ierarhiei cognitive a anticilor și medievalilor —, ea este indispensabilă. Un ecou târziu al acestor formulări e de găsit la Kant, în faimoasa formulă — fără intuiții sensibile, gândirea e goală; fără conceptele intelectului, intuițiile sensibile sunt oarbe — formulă prin care trece amintirea funcției intermediare pe care imaginația o juca pentru antici.

Opinia lui Aristotel este că imaginația, existența sau inevitabilitatea ei în procesul gândirii, este prețul pe care intelectul îl plătește contactului cu facultățile cognitive inferioare, cu simțurile. Dacă nu am avea nevoie de simțuri pentru a ajunge la cunoaștere, imaginația ar fi o facultate de care ne-am putea dispensa. În fapt însă, nu ne putem lipsi de ea: imaginația participă la formularea celor mai înalte gânduri nu pentru că nu am putea formula gânduri înalte în sinea noastră, în intelectul pur, decât cu ajutorul ei, ci pentru că, dacă dorim ca aceste gânduri să aibă efect asupra lumii, să devină expresie în cuvânt, în vorbire de pildă, este absolut necesar ca ele, din zona cea mai înaltă a gândirii, să treacă sub formă de imagini în acea parte a sufletului care are legătură cu aparatul fonator și, acolo, aceste imagini să formeze la rândul lor cuvinte, rostite ori nerostite.

V. ÎNAPOI LA ARGUMENTUL ÎMPOTRIVA LUI PLATON

Dacă ne întoarcem la argumentul lui Platon împotriva scrierii, vedem că el poate fi rezumat foarte sim-

plu: ceea ce vrea Platon să conserve este menținerea gândirii în actualitatea ei vie. Platon este un gânditor aflat la intersecția mai multor tradiții: are în spate o întreagă epocă — E. R. Dodds, în cartea sa *Grecii și iraționalul*, a vorbit despre sufletul irațional și conglomeratul moștenit (magie, șamanism, influențe mazdeene, pitagorism, rituri coribantice etc.) — și a deschis, în fața lui, o altă lume, din care s-a născut într-un sens, prin anamorfoză, și lumea modernă. Platon este un gânditor de graniță, asemenea lui Descartes, dar într-un sens mult mai radical. Ca urmare, Platon, ca orice gânditor de graniță, are o sensibilitate de judecată extraordinar de vie în privința a ceea ce se pierde atunci când un nou mijloc tehnic vine să ne spună că am avea enorm de câștigat dacă l-am adopta.

Platon trăiește într-o epocă în care scrisul începe să devină dominant pentru transmiterea culturii. El nu era *pur și simplu* împotriva scrierii, dovadă că a scris. Nu a scris însă tratate discursive, de școală, ca Aristotel, pentru că a nutrit convingerea că expresia pur tehnică a gândirii nu este toată gândirea. Mai trebuie ceva, un fel de viață, de însuflețire: și a mimat acel ceva scriind o filozofie de teatru, de dialoguri. Dialogurile sunt un teatru, ideea fiind că gândirea nu trebuie livrată singură, ci împreună cu niște marcatori ca aceia de care am vorbit când am pomenit de traducerea Scripturilor. Altfel, cădem în ceea ce el ne avertizează că ar putea să fie soarta noastră, dacă vom identifica gândirea în act, vie, cu urma ei moartă, în scris; dacă vom face eroarea de a confunda doctrina însăși, filozofia și înțelepciunea, cu un manual. Acesta este lucrul împotriva căruia vrea Platon să ne avertizeze obiectând împotriva scrisului și acesta este motivul pentru care introduce distincția capitală — pe care o voi folosi în continuare — între a scrie în suflet, lucru pe care îl recomandă ca fiind modalitatea și finalitatea însăși a înțelepciunii, și a scrie

pe un suport exterior sufletului, riscurile fiind cele formulate de el în obiecțiile aduse scrierii.

Nu este o contradicție că Platon formulează un argument împotriva scrierii prin scris. Nu este *a self-defeating argument*, pentru că Platon bate mult mai departe decât a formula un simplu argument formal împotriva scrierii. Dacă ar fi gândit formal, nu ar fi scris nimic. Dar problema nu este aceasta. Platon era perfect conștient că atunci când vorbește, se produce, din punct de vedere cognitiv, un act analog scrierii: este ca și cum ai scrie pe aer. Nu numai scriind, ci și vorbind gândirea se îngustează, se împuținează, se restrânge — adică și cuvântului vorbit i se pot aduce, în principiu, obiecțiile pe care Platon le aduce cuvântului scris. Pe de altă parte, Platon era perfect conștient de faptul că înțelepciunea și cunoașterea trebuie transmise și că e absurd să nu folosim mijloacele de fixare a ei de care dispunem. Cu o condiție: să fim conștienți că fixarea înseamnă împuținare și că esențialul rămâne în om, în capacitatea sa sufletească de a păstra viața a ceea ce este consemnat. Problema transmiterii gândirii scrise este cum s-o păstrez vie, în condițiile în care scrisul nu îi conservă viața, ci doar imaginea. Toată înțelepciunea este ca instrumentul prin care fixez cunoașterea să nu-mi obnubileze sursa acestei cunoașteri:

VI. LUDWIG WITTGENSTEIN ȘI CINEMATOGRAFUL

Ajungând aici, aș vrea să facem un pas în modernitatea cea mai recentă și să ne referim la o întâmplare legată de Ludwig Wittgenstein. Acesta este un autor foarte prizat în lumea anglo-saxonă, care dă azi tonul lumii moderne, însă, așa cum au arătat cu multă finețe Allan Janik și Stephen Toulmin în cartea lor *Viena lui Wittgenstein*, din motive cel mai adesea greșite.

Succesul său în lumea anglo-saxonă s-a bazat pe o profundă neînțelegere a intenției cu care Wittgenstein a abordat logica, intenția fiind la el de natură stringent etică. A fost un om de o onestitate aproape dureroasă, crudă, iar prietenii și discipolii lui au putut fi martorii acestei onestități jupuite, de tip ecorșeu.

Norman Malcolm, unul dintre studenții, mai apoi discipolii, și finalmente prietenii lui, a scris o minunată micuță carte, o mărturie despre Wittgenstein, care se intitulează *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. În această carte este relatată următoarea întâmplare:

> „După cursuri, Wittgenstein era întotdeauna sleit. Aceste minunate cursuri nu făceau decât să-l revolte. Era dezgustat de ceea ce a putut spune, de ceea ce a putut fi el acolo. Adeseori, ieșind din clasă, se repezea în oraș să vadă un film. Nu suporta să stea decât în primul rând de scaune. Se apleca înainte, în culmea încordării, și nu-și lua ochii de la ecran nici pentru o secundă. Nu-i plăcea să comenteze scenele de film și nici să-i asculte pe alții făcând-o. Se voia complet absorbit în acele clipe, indiferent cât de penibil sau artificial era filmul."

Avem aici un tip de experiență pe care o putem interpreta în două feluri. Putem să interpretăm în chip derizoriu și să spunem că omul, după cursurile în care își chinuia îngrozitor studenții (pentru că pe cât de exigent era cu sine însuși, pe atât de tiranic, despotic și arbitrar, aparent, era în ceea ce le pretindea studenților), era cuprins de un soi de nebunie. În sprijinul acestei interpretări putem aduce mărturiile care confirmă că prezența lui era de fapt insuportabilă, datorită tensiunii etice la care se supunea pe sine, în vederea rostirii unui adevăr ori a unei adecvări cu sine pe care nimeni nu părea să le priceapă. Sleindu-și studenții în felul în care o

făcea, se sleia pe el însuși în primul rând. Ca atare, avea comportamentul unui apucat.

Acum trec la interpretarea care cred că este validă. Wittgenstein se ducea la cinematograf. Prefera filmele polițiste sau western. Se așeza în primul rând, se lipea, practic, de ecran și nu tolera nici un fel de interacțiune mijlocită de cuvânt. Ce voia el să facă acolo? Impresia mea este că avem aici de-a face cu o experiență cinematografică integrală. Wittgenstein nu căuta cinematograful nici pentru subiect, nici pentru informație, nici pentru tehnică, nici pentru artă. Filozoful dezgustat de sine și de performanțele sale intelectuale reducea cinematograful la un simplu mediu producător de imagini — pur, nemijlocit, crud —, care cuplează spectatorul în priză directă cu sursa, cu operatorul imaginilor. Wittgenstein, vă amintiți, nu admitea comentariul verbal al imaginilor, se posta în imediata proximitate a pânzei pe care se succedau imaginile și se lăsa integral absorbit în jocul lor. Wittgenstein voia să se lipească de imagini, parcă ar fi dorit să bage toate acele imagini cinematografice în sine însuși. Prin ele, voia să-și disloce personalitatea, de care era dezgustat. Or acest lucru trimite imediat, pe mine cel puțin și vă expun și vouă impresia pe care o am, spre operațiunile magice.

Operațiunile magice seamănă extraordinar cu ceea ce voia să facă Wittgenstein. Dacă Norman Malcolm are dreptate în descrierea sa, și sunt sigur că are, atunci, de fapt, în reprezentarea cognitivă tradițională, antică și medievală, avem următorul lucru: un subiect cognitiv, Ludwig Wittgenstein, dotat cu trei facultăți (facultatea senzitivă, cea imaginativă și cea intelectuală), caută să își suspende facultatea imaginativă proprie, prin intermediul absorbției direct în sufletul său a imaginilor generate de un operator exterior (filmul). Este ca și cum Wittgenstein îl invita pe operatorul de imagini

numit cinematograf să îi înlocuiască imaginația proprie. În felul acesta scurtcircuita intelectul de simțuri și, ca atare, pe lângă faptul că se lăsa vrăjit, în sens tehnic, reușea să suspende ceea ce considera a fi fost profunda lui inautenticitate, ca gânditor.

VII. MAGIA ȘI IMAGINAȚIA

Am folosit aici expresia „se lăsa vrăjit". Am făcut-o înadins. Oriunde e vorba de imagini, magia e în mod inevitabil prezentă. Nu putem înțelege scrisul și obiecția lui Platon la pretenția scrisului de a fixa tot gândul, dacă nu sesizăm legătura profundă a argumentului lui Platon cu producerea de imagini, în interiorul sufletului — în aparatul nostru cognitiv. Or, cum producerea de imagini controlate nu este numai specialitatea naturală a imaginației, ci și intenția artificială a magiei, trebuie să fac un mic ocol prin teritoriul magiei.

Și anume, aș vrea să mă refer la chestiunea: cum era cu putință magia, din punct de vedere cognitiv? În acest scop, trebuie să adoptăm un punct de vedere adecvat: trebuie să încetăm să mai privim magia ca pe o superstiție. Știți foarte bine că pentru noi, astăzi, a crede în magie nu poate fi decât un act de superstiție, după cum a crede în astrologie, în momentul în care avem despre lume imaginea astronomică pe care o avem, nu poate fi *decât* superstiție. Există o carte numită *Introducere în astrologie* (1939), cu subtitlul sugestiv „Horoscoapele, confirmate de istorie", scrisă de Henri Beer, faimosul și respectabilul editor al seriei de sinteză istorică franceză numită „Biblioteca de sinteză istorică: Evoluția umanității", din care au apărut peste o sută de volume, cele mai multe remarcabile. Henri Beer credea în astrologie. Și a încercat să demonstreze rațional că, în condițiile în care cosmosul este așa cum spun Newton și Einstein că este, adică populat la distanțe mari nu-

mai de forțe gravitaționale, a crede în astrologie nu este o superstiție. Teza lui este însă perfect neconvingătoare deoarece încearcă să încadreze necontradictoriu cosmosul gravitațional al științei moderne a naturii cu credința că astrele pot influența sufletul nostru la momentul nașterii. Cele două viziuni despre lume nu pot fi gândite împreună. Dacă una e adevărată, cealaltă este o superstiție. Ca să gândești astrologia științific — prin asta înțeleg să o gândești nu ca superstiție, ci ca pe o formă de raționalitate —, trebuie să schimbi modelul de lume și să construiești altfel subiectul cunoscător. Ca să vezi *altfel* magia, trebuie să pornești de la o întrebare de tip kantian. Întrebarea cu care Kant a construit arhitectura subiectului cunoscător modern este următoarea: cum ar trebui să arate subiectul cunoscător pentru ca fizica newtoniană să fie cu putință? A urmat descrierea pe care toți o cunoașteți. Cu toții credem că arătăm așa cum ne-a descris Kant în *Critica rațiunii pure*.

Întrebarea noastră este: cum ar trebui să arate subiectul cunoscător pentru ca magia să fie cu putință? În acest sens, constituția subiectului cunoscător trebuie să întrunească câteva condiții. În primul rând, trebuie să posede o facultate capabilă să producă imagini în mod voluntar, astfel încât imaginile produse să poată avea efect atât asupra lumii materiale, cât și asupra lumii spirituale. Reciproc, și cele două lumi menționate, la rândul lor, să poată acționa prin intermediul imaginației asupra sufletelor umane și asupra omului, în întregul său. În cărțile magicienilor, mă refer la magicienii care au scris despre magie ca savanți, această facultate producătoare de imagini este numită imaginație (sau *imaginatio vera*, pentru a fi deosebită de fantezia arbitrară a poeților) și admite exact descrierea pe care am invocat-o succint în fața dumneavoastră, atunci când m-am referit la tratatul lui Aristotel *De anima*. În al doilea rând, pentru ca magia să poată fi înțeleasă și-

ințific, în om trebuie să existe o parte similară substanțial cu divinitatea, iar omul ar trebui să poată trăi, cu o parte a sufletului său, o viață identică celei a lui Dumnezeu. Că așa stau lucrurile era o credință comună lui Platon, lui Aristotel, stoicilor, neoplatonicienilor și, într-o altă formulă, adaptată, și creștinilor din Evul Mediu latin. Ar mai trebui să existe o explicație a percepțiilor, a felului în care ajungem la cunoaștere, a felului în care acționăm asupra lumii care să fie compatibilă cu cerințele de mai sus și care să poată da seama de acțiunea fără contact fizic. În al patrulea rând, ar trebui ca imaginația să fie facultatea prin care sufletul rațional este capabil să reflecte cele mai înalte Forme și Idei: aceasta a fost, în deosebire de tradiția clasică (Platon, Aristotel), contribuția lui Plotin, preluată apoi în neoplatonismul arab și în acea parte din tradiția scolastică care are interes pentru tema noastră. În fine, mai trebuia ca anume imaginația să fie instrumentul cu ajutorul căruia puterile divine comunică cu oamenii — aceasta a fost contribuția creștinului neoplatonician Synesius din Cyrene, ajuns, din discipol păgân al Hypathiei, asasinată de niște călugări bezmetici, episcop creștin. Synesius credea că în somn divinitatea ne transmite mesaje sub formă de vise, iar visele sunt formate la nivelul imaginației. A șasea condiție e de natură ontologică — pretinde ca întreg cosmosul să fie pătruns de o substanță care pune în legătură totul cu tot, într-un sistem de corespondențe care are drept principiu omologia dintre microcosmos și macrocosmos. De regulă, acestei substanțe i se spune pneuma. Dacă toate aceste condiții sunt întrunite, atunci magia poate fi explicată rațional, tot atât de rațional pe cât este explicată mecanica. Dacă credeți că subiectul cunoscător arată așa cum l-am descris mai sus și este întrunită și condiția ontologică, atunci a crede în posibilitatea ma-

giei nu mai este superstiție, ci este un fapt, să spunem, științific.

Cum este deci cu putință magia? Ea este cu putință datorită rolului cognitiv aparte jucat de facultatea intermediară a imaginației. Marii magicieni sau teoreticienii actului magic sunt, în cultura occidentală, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Agrippa von Nettesheim, Paracelsus și, ultimul în linie, Giordano Bruno, care face și ultima sinteză (nedepășită, în opinia lui Culianu). Toți au crezut în posibilitatea magiei nu orbește, ci pentru că au dat o anumită interpretare facultății cognitive intermediare numite de Aristotel imaginație: un producător și traducător spontan de imagini, în actul cunoașterii și al percepției; și unul voluntar, atunci când era implicat actul magic. Operatorul magic putea produce în mod voluntar imagini nu numai în propriul său suflet, ci și în sufletul altora, înlănțuindu-le voința. La rigoare, putea produce imagini în Dumnezeu, putea conjura îngerii. Imaginația magicienilor nu era doar un sintetizator intern al imaginilor, era și un traducător: traducea ceea ce e material în ceea ce e intelectual ori spiritual; și ceea ce este divin în ceea ce este accesibil lumii oamenilor.

Actul magic se bazează pe manipularea imaginilor. Omul este capabil să producă imagini; a gândi înseamnă a produce în mod controlat imagini. În același timp, a face magie înseamnă a produce în mod controlat imagini care au influență în exterior printr-un mecanism care variază de la un teoretician al magiei la altul, dar care se bazează în esență, la toți, pe ideea că există un terț divin care permite eficacitatea acestei acțiuni. Altfel spus, magia nu acționează ca un pistol: încarc în el imaginea magică și lovesc cu ea la distanță, direct. Nu. Pentru ca actul magic să se realizeze, trebuie să mai fie cineva între operator și subiect: făpturile superioare, uneori îngerii și chiar imaginația lui Dumnezeu. Unii

magicieni erau foarte îndrăzneți, cum a fost Doctorul John Dee, marele magician al epocii elizabetane.

Dincolo de pitorescul lor, am spus toate aceste lucruri pentru a vă sugera faptul că lipirea lui Wittgenstein de ecranul cinematografului este de fapt un act de predare magică a unui individ în fața imaginilor pe care le produce un altul. Pentru a scăpa de propriul său intelect, de care era dezgustat, Wittgenstein se punea voluntar, ca subiect pasiv, la dispoziția unui operator magic, care îi înlocuia propriul sintetizator de imagini cu al său. În acest mod, gândirea lui se autodesființa pentru că desființa, scotea din funcțiune, însăși modalitatea ei de articulare în expresie. Intuiția formidabilă a unui om cu un instinct al onestității atât de viu, de jupuit, de crud, cum era Wittgenstein, a regăsit, în soluția de desființare pe care și-a aplicat-o, un mecanism magic pe care el însuși, prin felul *său* de a vedea lumea, tindea să îl desființeze ca verosimilitate. Nu mai puțin, el, științificul mistic și ascetul fără cauză, se preda acestei eficacități uitate.

VIII. LUMEA MODERNĂ ȘI IMAGINILE

În fine, ajung în acest mod la descrierea relației lumii noastre moderne cu imaginile. Dacă admiteți felul în care am descris experiența lui Wittgenstein, de supunere magică față de imaginile străine, atunci interacțiunea noastră cu imaginile produse de lumea modernă apare într-o lumină foarte echivocă. Și aceasta din două motive. Pe de o parte, pentru că noi trăim într-o lume bazată fără precedent pe producerea de imagini. Pe de altă parte, pentru că noi, tot fără precedent, nu mai știm să ne controlăm imaginația. Fiind de regulă la cheremul producției interne de imagini (fantezii de tot soiul), suntem total nepregătiți față de invazia de imagini străine, care se substituie imaginilor noastre.

O dezordine, a noastră, este acum înlocuită cu o dezordine străină — a lumii moderne, a operatorilor magici aflați în ea. Toate aceste imagini se adresează direct unei facultăți pe care noi, ca moderni, nu mai știm s-o strunim, și în care aceste imagini sunt percepute fără control, fără cenzură, pe viu. Imaginile vin, se instalează și lucrează în noi, ca și cum ar fi produse fie de simțurile, fie de gândurile noastre. Este un mod de a ne preda foarte similar cu cel în care Wittgenstein, ca să scape de el însuși, se lipea de pânza cinematografului. Diferența este că el o făcea voluntar, noi o facem ca proștii. Noi nu vrem să ne desființăm, dar asta facem, fără s-o știm.

Putem foarte bine forma imaginea că toată cultura omului, în sens antropologic, este un soi de materializare a sufletului său. Obiectele civilizației sunt de fapt extensii instrumentale ale corpului uman. Primele noastre instrumente nu sunt decât extensii ale membrelor noastre și ale funcțiilor lor. După aceea omul a inventat instrumente care au fost extensii ale anumitor funcții biologice. Și așa mai departe. Astfel încât am putea spune că mare parte din obiectele civilizațiilor tradiționale sunt extensii, materializări ale membrelor și organelor noastre. Ei bine, lumea modernă face un pas înainte. Instrumentele cele mai tipice modernității noastre sunt bazate nu pe asemănarea cu membrele și organele noastre ori pe asemănarea cu anumite funcții biologice ale corpului uman, ci pe asemănarea cu funcționarea aparatului nostru cognitiv. Altfel spus, sufletul a devenit azi modelul aparatelor pe care le construim. Dacă este așa, atunci toate aparatele producătoare de imagini, simulatoare de memorie și producătoare de asociații, de care azi e plină lumea, reprezintă pur și simplu materializări ale unor părți din aparatul cognitiv uman. Omul, azi, este răspândit printre aparate meca-

nice infinit mai complexe decât instrumentele culturii tradiționale: ținta lor este sufletul.

În momentul de față, în lumea modernă, toată zona facultății imaginative se află așa-zicând în păstrarea și administrarea celor care produc filme, imagini TV, reclame etc. Aceștia întreține contactul nostru vizual cu lumea. Firește, noi continuăm să producem imaginile *noastre*. Dar numărul imaginilor produse prin intermediul unor aparate privite de noi ca fiind esențiale pentru confortul nostru a ajuns să fie atât de covârșitor de mare, iar nevoia noastră de a ne masifica atât de profundă, încât, practic, imaginile produse de noi în mod direct nu mai joacă nici un rol în formularea gândirii noastre. Fiecare 'eu' a devenit un 'noi'. Datorită răspândirii fără precedent a aparaturii care, imitând aparatul nostru cognitiv, se poate substitui pe nesimțite anumitor părți din el, imaginile produse de alții au ajuns să înlocuiască sau tind să înlocuiască producerea individuală de imagini. Noi ne formăm gândurile cu ajutorul imaginilor produse de alții, iar aceste imagini sunt mecanice.

Din perspectiva acestei descrieri, toată disputa referitoare la argumentele împotriva noilor mijloace tehnice de stocare a gândirii și a imaginilor este legată, în fond, de problema raportului dintre imaginile proprii și cele primite din afară. Ceea ce stârnește îngrijorare nu este multiplicarea mijloacelor tehnice de producere a imaginilor și de stocare a gândurilor, ci faptul că aceste mijloace sunt făcute după chipul și asemănarea unor părți din aparatul cognitiv uman. Ei și!, veți spune — oare nu toate aparatele noastre sunt mai mult sau mai puțin copiate după modele din natură? E adevărat, dar problema ridicată de copierea unor părți ale minții noastre prin aparate mecanice este înlocuirea lor. Dacă părți din mintea mea se află în afara mea, sub forma unei mașini, atunci e normal să presupun că toate

funcțiile mentale asociate cu funcționarea acelei părți din mintea mea se vor atrofia. Când o parte din tine devine proteză mecanică, ceva se pierde — și anume sensibilitatea și creativitatea legate de acea parte. Mecanizarea întrerupe evoluția organică, spontană, imprevizibilă.

Această situație corespunde perfect obiecției aduse de Platon împotriva scrisului. Problema lui era aceea ca scrisul, ca gândirea, ca producerea de imagini să fie în subiectul cunoscător, nu în afară. Vă amintiți? — Platon cerea „scrisul în suflet". Dacă este în afară, se osifică, moare, și atunci intrăm în logica argumentelor împotriva scrisului. Consider că argumentul lui Platon împotriva scrisului este în continuare extrem de relevant în lumea noastră, pentru că suntem în datele presupoziției fundamentale în care acesta și-a gândit argumentul: distincția și opoziția între scrisul în suflet și cel pe un suport exterior.

În concluzie, metafora pe care v-o propun este aceea că lumea în care trăim este o lume în care aparatul nostru cognitiv, producător de imagini, este oarecum înstrăinat, dat, prin intermediul instrumentelor pe care le-am inventat, pe mâna altora. Iar acest proces este incontrolabil. Culianu vorbea de statul-magician.

Întrebarea este dacă e rău sau bine. Trebuie să luăm chestiunea cu discernământ. Platon însuși a scris. Dacă ar fi trăit în epoca noastră, cu siguranță ar fi folosit calculatoare și nu s-ar fi izolat, schimnic, de această delegare la purtător exterior a funcției producătoare de imagini. Cu siguranță însă că ar fi reiterat distincția dintre a scrie în suflet și a scrie pe un suport exterior, și ar fi spus: înțeleptul este cel capabil să distingă între ele, cel care, pe baza faptului că a operat această distincție, reușește să păstreze vie capacitatea de a aprinde în sufletul său cunoscător flacăra care, o dată aprinsă, arde prin ea însăși. Lucrul este în continuare posibil oricăruia dintre noi, pentru că este vorba de facultăți uma-

ne universale. În același timp, nouă, celor care tindem să ne lăsăm orbește pe mâna tuturor invențiilor tehnico-științifice, trebuie să ne fie clar că această spontană combustie pe care cunoașterea autentică o produce în suflet poate fi inhibată de incapacitatea noastră de a mai distinge între imaginile care ne sunt furnizate de aparatele prin care ne-am înlocuit aparatul cognitiv producător de imagini și imaginile proprii, vii, produse prin efortul nostru ardent.

IX. CONCLUZIE ÎN TREI CHIPURI

Imaginea pe care v-o propun în finalul conferinței mele are trei înfățișări. Toate trei se referă la viziuni globale asupra istoriei și conțin de fapt, fiecare, un soi de filozofie a istoriei.

1. Chipul I: omenirea e un macrantrop

Primul privește umanitatea, sau mai degrabă civilizația pe care oamenii au reușit să o facă, cu sorți schimbători, în diferite locuri ale lumii, ca pe un gigant cosmic sau un macrantrop. Înainte de a fi o metaforă organică a perfecțiunii lumii create de demiurg, la Platon, corpul uman a constituit analogia cosmologică esențială a marilor viziuni despre lume, proprii culturilor arhaice. Pentru acestea, corpul uman fusese o imagine a cosmosului și a lumii vizibile. Astfel, în mitologia babiloniană, uciderea monstrului primordial Tiamat duce la transformarea corpului acestuia în diferite regiuni ale cosmosului, iar în antichitatea chineză exista tradiția că, după moarte, macrantropul primordial P'an-ku și-a transformat respirația în vânt și nori, glasul în tunet, ochii în astre, șira spinării în munți,

carnea în pământul câmpului, părul în iarbă și copaci etc. O legendă taoistă spune că, după moarte, ochiul stâng al lui Lao Zi a devenit Luna, barba planetele și priveliștile, pântecele său a născut marea, capul i s-a transformat în muntele Kun Lun și așa mai departe. Exemple similare de cosmicizare a corpului pot fi găsite din belșug în Upanishade. Ideea este că fiecare din lucrurile pe care le vedem în lumea fizică, în geografia vizibilă, sunt de fapt membre ale acestui uriaș primordial.

Ei bine, putem vedea imaginea și invers. Omul creează o lume a omului: este cultura, civilizația, sunt obiectele pe care omul le-a adus pe lume și cu ingeniozitatea, nevoile și dorințele sale au populat lumea în așa mare măsură încât putem spune că astăzi trebuie să facem un mare efort pentru a ne afla în locuri în care să mai putem găsi obiecte care să nu fie lucrate de mâna omului. Azi, natura a devenit ceva problematic. În această încăpere, în care ne găsim, singurele lucruri care să nu fie artificiale sunt oamenii. Cât timp va mai dura asta? Trăim într-un cosmos aproape integral fabricat.

Ca atare, imaginea pe care v-o propun este aceea a unei umanități care își transformă membrele, funcțiile membrelor, biologia, funcțiile biologice, aparatul cognitiv, sufletul chiar, în instrumente, unelte și obiecte ale lumii înconjurătoare. Putem vedea istoria noastră ca fiind transpunerea progresivă a corpului nostru și a funcțiilor sale în lucruri cu care am populat lumea. Văzând tot felul de obiecte, am putea spune, metaforic: „Acesta este degetul meu, acesta este ochiul meu" și chiar: „Acesta este sufletul meu." Cum de-a lungul istoriei acest proces nu a făcut decât să se amplifice și să se aprofundeze, asta ar putea însemna că sensul umanității constă în transformarea totală a omului în obiecte ale lumii fizice: o lume nu după chipul și asemănarea lui, ci într-una ale cărei obiecte sunt

părți tehnic copiate după membrele sale. O lume care se află cu noi, cu oamenii vii, *ca oameni vii*, în același raport în care se afla scrisul fixat pe un suport exterior cu scrisul în suflet, de care vorbea Platon. Toate aceste obiecte ale tehnicii sunt construite pe suporturi tari, dar ele toate cad sub forța argumentului global formulat de Umberto Eco, cu care am început această conferință: sunt susținute în viață, în fond, de suportul slab, de materia organică din noi. Noi suntem perisabili dar, prin reproducerea noastră ca umanitate, facem ca tot mediul pe care l-am creat să dureze la rândul lui, împreună cu noi.

Aceasta, văzută filozofic, este o viziune despre istoria noastră potrivit căreia sensul existenței noastre pe acest pământ este de a transforma totalitatea corpului, biologiei și a sufletului nostru în obiecte ale lumii fizice.

2. Chipul II: omenirea e un caduceu

Trec acum la a doua înfățișare. Folosind deosebirea lui Platon între actul de a scrie în suflet și cel de a scrie pe un suport exterior, putem gândi două orientări fundamentale ale existenței umane. Una e orientată de pasiunea pentru suflet: tot ce imaginează, construiește numai în suflet, înăuntru — e dominată de pasiunea de a scrie în suflet. Cealaltă e orientată de pasiunea pentru lumea fizică: tot ce imaginează, caută să construiască în afară, pe un suport — e dominată de pasiunea de a scrie pe suporturi fizice exterioare.

Să ne reamintim obiecția lui Platon la scris: scrisul condamnat de Platon este numai acela realizat pe un suport exterior; scrisul în suflet este încurajat ca fiind modalitatea nu doar a transmiterii adevăratei științe, ci și a producerii ei. Platon, în fond, condamna materializarea unor funcții ale sufletului uman — condamna trans-

formarea unor părți de suflet în aparate mecanice neînsuflețite. De ce? Deoarece, potrivit ideii sale, prin transformarea unor părți de suflet în aparate mecanice se pune capăt creativității vii, organice. Pornind de la această condamnare, putem vedea că au existat două tradiții majore în cultura europeană: una care a menținut evoluția strict în interiorul sufletului și alta care a acceptat exteriorizarea ei în instrumente mecanice. Datorită împrejurării că cea de-a doua tradiție a fost ilustrată copios în special în epoca modernă, să o numim pe aceasta din urmă modernă, iar pe prima — tradițională. Însă decuparea temporală e arbitrară.

Deosebirea dintre cele două tradiții se referă la acceptarea ori respingerea aparatelor mecanice, ca expresie a sufletului uman. Din punct de vedere istoric, disputa între ele are în vedere rolul imaginii în procesul gândirii. O tradiție spune că de imagine și imaginație ne putem lipsi în zonele de sus ale gândirii. Este poziția lui Descartes sau a lui Pascal, cu faimoasa sa vorbă, că imaginația este cu atât mai înșelătoare cu cât nu ne înșală întotdeauna. Cealaltă tradiție pleacă de la afirmația lui Aristotel că fără imaginație nu este posibilă nici o gândire (Aristotel spunând însă că imaginația este prețul plătit de intelect pentru colaborarea lui cu facultățile mentale inferioare — adică cu simțurile) și îi cuprinde pe toți cei care acordă imaginației o importantă funcție cognitivă. Pentru prima tradiție, imaginația este fantezie poetică, în cel mai bun caz. Pentru a doua tradiție, imaginația este solul în care își implântă rădăcinile nu numai rațiunea, ci și religia (prin posibilitatea credinței și a operațiilor liturgice și teurgice.) Deosebirea dintre cele două tradiții a fost exprimată de Paracelsus ca o diferență între fantezie, care e subiectivă și arbitrară, și imaginație, care este *imaginatio vera*. Spunea Paracelsus, cu energia lui teutonică: „Fantezia nu este *imaginatio*, ci o rătăcire pentru nebuni". Deosebirea dintre imaginație și fantezie e de găsit

la toți poeții romantici englezi și germani, și la toți teoreticienii actului magic, pentru că actul magic stă sau cade împreună cu existența unei facultăți a imaginației care nu este arbitrară, ci care produce imagini în raport fie cu inspirațiile de sus, din intelectul uman, fie cu cele și mai de sus, care provin de la divinitate. Unii dintre dvs. sunt poate la curent cu recuperarea modernă a uitatei *imaginatio vera* în studiile islamizantului Henry Corbin, privitoare la ceea ce el a numit *mundus imaginalis*, locul dintre lumi, tărâmul intermediar în care omul se poate întâlni cu divinitatea.

Putem să ne reprezentăm istoria umanității ca pe un soi de caduceu, în jurul căruia sunt împletiți doi șerpi, corespunzând fiecare câte uneia din cele două tipuri de imaginații. Un șarpe închipuie curentul care tinde să mențină evoluția strict în interiorul sufletului, celălalt închipuie curentul care tinde să transforme orice este imaginat în instrumente mecanice. O ramură este a imaginației creatoare, *imaginatio vera*, cealaltă este a gândirii tehnice și a fanteziei. Filonul religiei și al filozofiei speculative se împletește cu filonul tehnicii și al filozofiei analitice. Două tipuri de imaginație își dau continuu replica. Ambele sunt împletite în om, amândouă se încolăcesc rotite invers în jurul caduceului prin care vă invit să ne reprezentăm, poetic, istoria umanității. Putem foarte bine privi istoria civilizației ca fiind o împletire între aceste două viziuni asupra imaginației, izvorâte din distincția făcută cândva de Platon, între scrisul în suflet, care nu are nici un fel de expresie externă, și scrisul pe un obiect exterior sufletului, care are ca expresie obiectele lumii tehnice.

3. Chipul III: omenirea e un labirint

În fine, am să închei cu o a treia viziune posibilă despre povestea pe care am depănat-o împreună, în

seara aceasta. Iat-o. În momentul în care eu îmi primesc informațiile numai ascultând, tipul de efort intelectual pe care îl fac stabilește automat anumite relații constante între facultățile mele cognitive; acestea, în funcționarea lor, stabilesc între ele o anumită ierarhie, care configurează un anumit tip de subiect cunoscător. Dacă nu am voie să fixez nimic în scris și informațiile îmi vin numai prin ureche, trebuie să memorez totul. Într-un fel, sunt în condițiile lui Platon, unde totul se bazează pe a scrie în suflet.

E clar că tipul de subiect cunoscător pe care îl creează acest tip de canal de informație este complet diferit de tipul creat de un altul, care bunăoară și-ar primi informația numai prin imagine. Gândiți-vă că toată informația permisă de un alfabet analitic este cuprinsă în a, b, c, ..., n, ... și așa mai departe imagini. Totul ar fi bazat numai pe imagini analogice și pe combinarea acestora. Ar fi încă mai radical decât totalitatea ideogramelor chinezești, ar fi ca și cum toată informația ar fi stocată numai prin imagini. Evident, un subiect cunoscător confruntat cu o astfel de situație informațională va fi constrâns să-și dezvolte o ierarhie a facultăților cognitive foarte diferită de cea precedentă. Vom avea de-a face cu un alt tip de subiect cunoscător, deci, la rigoare, cu un alt tip uman, care va vedea lucruri diferite, va înțelege diferit lucrurile, va concepe științe și arte diferite, va avea viziuni despre lume diferite. Va avea alte nevoi și alte aspirații cognitive. Între ele, putem imagina un subiect cunoscător care își primește informațiile și prin lectura unor texte alfabetice și prin manipularea unor imagini — acesta ar fi, în principiu, subiectul nostru cunoscător. Am putea spune că există o *gândire 1* pentru cel cu ascultatul, o *gândire 2* — pentru cel cu imaginile, și o *gândire 3* — pentru tipul mixt.

Este aceeași natură umană, care își specializează diferit aparatul cognitiv. Prin această specializare diferită a cunoașterii sale, omul ajunge în locuri diferite, ontologic vorbind. Pentru că a gândi înseamnă a te duce și a ajunge undeva. Ajungi la un rezultat care te pune în situația de a merge mai departe din acel punct, nu din altul, în care ai fi putut ajunge dacă erai altfel dispus. Ceea ce vreau să spun este că istoria noastră se face prin decizii, iar acestea nu sunt de tipul aruncării cu banul: obții *da* sau *nu* și tragi de aici decizii prin care poți dezvolta, într-o înșiruire binară, un fractal al istoriei tale personale (cum ar fi spus Ioan Petru Culianu). Aceste decizii se iau în funcție de natura subiectului cunoscător implicat în luarea lor. Istoria noastră de azi este strict condiționată de faptul că suntem un subiect cunoscător dotat cu o *gândire 3* și că acest subiect cunoscător a fost la rândul lui făcut posibil de dezvoltarea unuia cu *gândire de tip 1*.

Altfel spus, nu putem ajunge oriunde, iar unde ajungem depinde de felul în care este construit aparatul nostru cognitiv. Aceasta înseamnă că, din punctul de vedere al subiectului care ia deciziile, istoria trebuie văzută ca un labirint, în care dacă o iei în direcția a-b-c... îți sunt deschise numai posibilitățile corespunzătoare acelei părți, adică abcdefgh... etc. Dacă o iei prin altă parte, îți sunt deschise alte posibilități și nu e deloc sigur, ca în acele labirinturi medievale care erau desenate pe podeaua navei, că ajungi unde vrei. Nu orice viitor posibil, ci numai cel compatibil cu cel care ești, din punct de vedere cognitiv. Prin urmare, judecățile de discernământ, care sunt strâns legate de felul în care aparatul nostru cognitiv este constituit — fapt, la rândul lui, strâns legat de poziția pe care o avem față de distincția lui Platon între lucrurile scrise în suflet și cele scrise pe suporturi exterioare sufletului —, sunt cele care, finalmente, decid soarta noastră. Ceea ce vreau

să spun este că toate aceste decizii ar trebuie să fie și judecăți de discernământ, adică ar trebui să fie luate în cunoștință de cauză. Cu o *gândire 3* nu poți avea istoria unei *gândiri 1*.

Am să-mi închei conferința despre ce înseamnă a asculta, a citi și a imagina invitându-i pe unii dintre dvs. să nu fie prea pesimiști în privința destinului civilizației noastre, iar pe alții să nu fie prea optimiști în ce privește puterile ei. În ce mă privește, eu sunt când una, când alta. Tot miezul conferinței mele a fost să fac anamneza unei distincții despre care școlile noastre nu suflă o vorbă. E vorba de deosebirea crucială între *a scrie în suflet* și *a scrie pe obiecte exterioare sufletului*, pe care Platon a făcut-o pentru a-și legitima obiecțiile împotriva pretenției scrisului că este singurul remediu împotriva uitării. Deosebire care nu doar că poate sluji drept instrument de diagnosticare a lumii în care trăim, așa cum am încercat să arăt, ci este, în cultura noastră seculară, singura bază laică pentru formarea unui veritabil discernământ.

DATE DESPRE CONFERINȚE

DESPRE RĂNILE NEVINDECATE

Conferință ținută în Australia pentru un public care știa despre România doar (eventual) că există și care considera că multinaționalele sunt mai periculoase decât comunismul, că Uniunea Sovietică nu a exterminat oameni și că ideile marxist-leniniste sunt demne de cel mai înalt respect. A fost susținută cu titlul „Yesterday's Unconsumed Suffering Yields Tomorrow's Griefs", în cadrul conferinței internaționale *World Futures Studies Federation* (28 septembrie – 3 octombrie 1997, Brisbane).

DESPRE FAPTUL DE A FI ROMÂN

O formă simplificată a acestei conferințe a fost ținută la Biblioteca Centrală Universitară (Sala Galateca; 29 aprilie 2004), la invitația lui Mircea Martin, în cadrul Conferințelor Cuvântul, sub titlul „Cum poate fi cineva român?". Potrivit regulii acestor conferințe, mi-au dat replica Matei Călinescu și Livius Ciocârlie. Finalul reprezintă reconstituirea unei imprimări extrem de lacunare, efectuată la Deva, unde am susținut la data de 19 mai 2004 o conferință cu subiect înrudit, dar focalizată pe o altă argumentare, și care nu a fost până acum niciodată publicată. O variantă mult scurtată a acestui text a apărut în *Cuvântul*, nr. 5 (323), mai 2004, pp. 9–11.

DESPRE DOUĂ TIPURI DE MODERNIZARE

Conferință ținută la *Palais Yalta*, Frankfurt am Main, la 11 octombrie 2001; o formă mult simplificată a apărut în *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (5 martie 2002), sub titlul 'Zwei Typen der Modernisierung', în traducerea și îngrijirea lui Gerhardt Csejka. Notele au fost adăugate în vederea tipăririi în revista *Vatra* nr. 1 (2003), pp. 44–50. Am susținut o conferință cu subiect asemănător la *Akademie der Künste*, la 3 decembrie 2002, în compania lui Andrei Pleșu, Mircea Dinescu și Mircea Cărtărescu, și, sub forma care apare în acest volum, a fost una din conferințele plenare, alături de Maria Todorova și Sorin Alexandrescu, în cadrul *Second Balkan Conference: Balkan Cultural Identities* (Constanța, 14–16 octombrie 2004).

DESPRE FAPTUL DE A FI MODERN

Conferință ținută, cu unele modificări, în mai multe locuri din țară și din străinătate, sub titlul „Ce mai înseamnă să fii modern, azi?". Cea mai pasionantă, pentru mine, datorită felului în care a participat publicul la ea, a fost cea desfășurată la Universitatea Politehnică din Timișoara, la 11 mai 2001 (ca de obicei, la invitația lui Mircea Mihăieș). Forma din acest volum combină începutul conferinței ținute la *École Normale Supérieure* (Paris, 31 mai 2001), care a apărut în *Omul recent* (2001) în chip de „Cuvânt înapoi", cu finalul conferinței de la Timișoara, a cărei transcriere nu a fost niciodată publicată.

DESPRE ABSENȚA DIALOGULUI INTELECTUAL

Este răspunsul pe care l-am dat lui Sorin Antohi în Conferința Cuvântul din 26 august 2004, dedicată spiritului public în România. Publicată într-o formă ușor

modificată în *Cuvântul* nr. 9 (327), septembrie 2004. La origine, construcția din acest răspuns făcea parte dintr-un argument mai larg, menit să răspundă la întrebarea 'De ce filozofi de primă mărime, precum Mihai Șora, nu au avut parte în cultura noastră de nici o recepție adecvată?' („Dialogul generalizat al ideilor", în: Sorin Antohi, Aurelian Crăiuțu (editori), *Pentru o filozofie a dialogului. Eseuri în onoarea lui Mihai Șora*, București, Nemira, 1997, pp. 206–232).

DESPRE CULTURA GENERALĂ

Conferință ținută la Universitatea de Arhitectură și Urbanism „Ion Mincu" (București, octombrie 2000), publicată în volumul colectiv coordonat de Gabriela Tabacu, *După-amiezele cetății*, Caietele Anului 2000, București, Editura Universității Ion Mincu, 2001, pp. 48–75.

DESPRE SCRIS, ASCULTARE ȘI IMAGINAȚIE

Sub titlul „A citi, a asculta, a imagina", această conferință a fost ținută în Aula Magna a Universității de Vest din Timișoara (1 aprilie 2000), în cadrul Conferințelor Microsoft. Forma publicată în prezentul volum reprezintă forma amplificată și ușor modificată a transcrierii și a apărut în *Orizont*, nr. 5 (1460), 15 mai 2004, pp. 16–22.

CUPRINS

7 conferințe despre situația de fapt 5

Despre rănile nevindecate 9

Despre faptul de a fi român 29

Despre două tipuri de modernizare 65

Despre faptul de a fi modern 97

Despre absența dialogului intelectual 141

Despre cultura generală 151

Despre scris, ascultare și imaginație 187

Date despre conferințe 225

La preţul de vânzare se adaugă 2%,
reprezentând valoarea timbrului
literar ce se virează
Uniunii Scriitorilor din România,
Cont nr. RO92 RNCB 5010 0000 0171 0001,
B.C.R. Filiala sector 1, Bucureşti

Redactor
ANCA DUMITRU

Tehnoredactor
DANIELA HUZUM

Corectori
GEORGIANA BECHERU şi IOANA CUCU

DTP
VASILE ARDELEANU

Apărut 2005
BUCUREŞTI – ROMÂNIA

Lucrare executată la S.P. „BUCUREŞTII NOI“

În 1995, după publicarea *Cerului* și a *Zborului*, am vrut să-mi cunosc cititorii. M-am întâlnit cu ei la lansări, în discuții informale, la autografe, luând parte la tot felul de evenimente. Am descoperit, cunoscându-i, o altă Românie decât cea politică (detestabilă), economică (mizerabilă), instituțională (irespirabilă) — de care ne-am cam săturat cu toții. Descoperindu-mi cititorii, mi-am redescoperit țara. Am descoperit o Românie decentă, vie, generoasă, cultă, plină de un farmec pe care, în izolarea mea, îl atribuiam mai degrabă Occidentului, decât țării mele.

Acești oameni nu vin dintr-o profesiune anume: provin din toate. Sunt medici, ingineri, economiști, avocați, profesori, șoferi, tehnicieni, informaticieni, studenți, elevi — oameni de calificări diverse, contradictorii, spectaculoase, oarecari. Împărtășesc unii cu alții dezinteresul față de statutul social al pasiunii lor.

Pentru acest tip de public au fost concepute, de-a lungul anilor, conferințele pe care le-am adunat între copertele acestui volum.

ISBN 973-50-0940-4

Foto copertă: RĂZVAN VOICULESCU